ŞERBAN TOADER

POMANĂ ŞI DAR





Editura Etnologică

POMANĂ ŞI DAR

ŞERBAN TOADER

POMANĂ ŞI DAR

Elemente şi mecanism
Un demers în registru maussian

EDITURA ETNOLOGICĂ
BUCUREŞTI, 2007

Editori: Emil Țîrcomnicu și Lucian David

tel. 0742151503

email: edituraetnologica@yahoo.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
TOADER, ȘERBAN
Pomană și dar / Toader Șerban ; ed. Țîrcomnicu Emil, David Lucian. - București : Editura Etnologică, 2007
Bibliogr.
ISBN 978-973-8920-01-9

I. Țîrcomnicu, Emil (ed.)
II. David Lucian (ed.)

395.83

Printed in Roumania

Introducere

Prezenta lucrare are drept ţel un exerciţiu antropologic: pe baza materialelor oferite de către clasici ai etnografiei româneşti (de pildă Elena Niculiţă-Voronca şi Simion Florea Marian) şi a celor recente, aparţinînd unor etnologi contemporani (cum este Ofelia Văduva, ale cărei studii constituie un punct de sprijin pentru lucrarea noastră), de asemenea – într-o mult mai mică măsură – pe baza unor observaţii proprii de teren, obţinute în anii 2003 şi 2004 în comuna Sfântu Gheorghe (Tulcea), am încercat să aflăm *dacă* şi *în ce măsură* instituţia *pomenii*, aşa cum este cunoscută în spaţiul balcanic ortodox, iar în particular în România, poate fi introdusă în registrul teoretic al *darului* maussian, altfel spus, să ne chestionăm dacă pomana acţionează asemenea darului, supunîndu-se triplei obligaţii şi (re)stabilind relaţii pe mai multe nivele egale ca importanţă: de exemplu, social şi religios, existînd în acelaşi timp credinţa actorilor într-o comunicare, într-un schimb permanent între lumea de aici şi cea "de dincolo". Nu fără interpretări (şi improvizaţii !), am constatat că pomana se pretează studiului din punctul de vedere al sistemului triplei obligaţii (a dărui, a primi, a contra-dărui), însă dificultăţile ne întîmpină la fiecare pas: pomana poate fi apropiată experimental de sistemul "darului arhaic"; totuşi, nu este posibilă nici o echivalare sau măcar simetrie cu cele două instituţii din care Marcel Mauss şi-a extras teoria: *potlatch* şi *kula*. Aşadar, ne-a fost permis să studiem pomana în cadrul maussian, însă, aşa cum se va vedea către final, nu putem rămîne cu mai mult decît concluzii fragile şi de ordin preliminar. Unor elemente fundamentale privitoare la instituţia pomenii (incluzînd şi chestiuni de etimologie) şi cercetării propriu-zise a relaţiei pomană – dar le este dedicat capitolul 1 ("Pomana.

Pomana ca dar").

Un element important în ansamblul de credinţe privitor la "lumea de dincolo" şi la comunicarea dintre lumea aceasta şi lumea cealaltă este credinţa într-un "transfer" al bunurilor (nu numai alimentare) care are loc între lumi. Credinţele sînt nuanţate, în funcţie de zonă şi de populaţii, iar asta se va vedea în capitolul 2 ("Despre «transfer»"). Acest capitol este o secţiune strict etnografică a lucrării, noţiunea de "transfer" nefiind tratată teoretic, ci numai descriptiv.

Tot un capitol cu caracter etnografic este şi cel de-al treilea ("Paştele Blajinilor/Morţilor"). Este departe de a fi vorba de o expunere exhaustivă a subiectului: noi informaţii pot fi adăugate oricînd, iar noi cercetări de teren în spaţiile unde se practică sărbătoarea, aşa cum are loc în zilele noastre, ar fi nu numai un obiect de seducţie, ci şi unul util.

Aşa cum am spus şi mai sus, concluziile (capitolul 4) nu sînt mai mult decît o mărturie a limitelor şi a fragilităii unui astfel de demers cum este al nostru.

Un apendice al lucrării este rezervat unei descrieri a Paştelui Blajinilor, pe baza observaţiilor unui venetic ne-etnograf, însă cunoscător de mai multe zeci de ani al locului, actualmente rezident şi întreprinzător în sfera turismului rural. În final, succinte informaţii asupra unor sărbători şi credinţe din Sfântu Gheorghe sînt oferite, provenind din surse diverse şi nesistematice.

1. Pomana. Pomana ca dar

Cuvîntul *pomană* ar putea fi încă subiect de controversă în cercurile lingviştilor. După O. Densusianu, termenul este un împrumut “de veche origine bulgărească”[1], în vreme ce I.A. Candrea socoate acest cuvînt drept împrumut direct din slava veche[2]. Al. Graur, mai puţin preocupat de etimologie, clasifică termenul printre cele de origine slavă, dar bine înrădăcinate în fondul lexical fundamental al limbii române[3]. Potrivit lui A. Ciorănescu[4], cel care a afirmat primul originea slavă a cuvîntului a fost slavistul austriac Franz Miklosich[5]. Opinia acestuia a fost acceptată “fără rezerve” de cei mai mulţi lexicografi români, printre aceştia numărîndu-se A. de Cihac, autorul dicţionarului de etimologii daco-romane, apărut la Frankfurt pe Main în 1870-1879[6]. În lucrarea sa, care se ocupă de termenii ne-latineşti din limba română, *pomană* va fi găsit printre cuvintele de origine slavă. Alţi autori de dicţionare, printre care se numără şi Lazăr Şăineanu, consideră la rîndu-le cuvîntul ca avînd origine slavă.

Un punct de vedere diferit are Gh. Mihăilă[7], care

---

[1] O. Densusianu, *Istoria limbii române*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1961, p. 180, în Văduva 1997, pp. 169-170.
[2] I.A. Candrea şi Gh. Adamescu, *Dicţionarul enciclopedic ilustrat*, Cartea Românească, Bucureşti 1926-1931, p. 970, în Văduva 1997, p. 170.
[3] Al. Graur, *Încercare asupra fondului principal lexical al limbii române*, Editura Academiei, Bucureşti 1954, în Văduva 1997, p. 170.
[4] A. Ciorănescu, *Diccionario Etimológico Rumano*, Universidad de Laguna 1958, p. 647, în Văduva 1997, p. 170.
[5] În studiul apărut la Viena (1860), *Die slavischen Elemente im Rumunischen*, p. 37, în Văduva 1997, p. 170.
[6] *Dictionnaire d'etymologie dacoromaine*, p. 275, în Văduva 1997, p. 170.
[7] Gh. Mihăilă, *Împrumuturi vechi sud-slave în limba română*, Editura Academiei, Bucureşti 1960, p. 146, în Văduva 1997, p. 170.

condideră că substantivul *pomană* (forma mai veche: *pomeană*) este un derivat românesc al verbului (a) *pomeni*, împrumutat ca atare din slavă. Această etimologie a fost acceptată în DLR[8], în vreme ce colectivul de autori ai DEX-ului[9] indică substantivul *pomană* ca originar din slavul *pomenu*.

În româna veche, cuvîntul este folosit cu sensul de *pomenire, amintire* (Văduva 1997, p. 171). El apare sub forma *pomeană* (originară din verbul *pomeni*). Potrivit Ofeliei Văduva, în cercetările întreprinse pentru AER, "a fost consemnat termenul care supravieţuieşte în limbajul actual (însă cu sensul concret de colac)". La sensul de *amintire* al termenului s-a adăugat cel de *parastas* (= slujbă religioasă întru pomenirea celor morţi, Văduva 1997, p.171). Nu este cazul să insistăm prea mult: sintagma "veşnica pomenire" sugerează fără echivoc o preferinţă verbalizantă asupra termenului. Şi nu este deloc un fapt unic formarea unui infinitiv lung latinesc dintr-un cuvînt de origine non-latină...

Ofelia Văduva susţine (1997, pp. 171-172) că tot prin extensie cuvîntul a căpătat şi sensul de masă comună. În succesiunea rituală de tip funerar, *pomana* (= masa în comun, în acest caz) are un rol central. În fine, ne oprim asupra sensului concret de obiect oferit întru pomenirea morţilor. Folosind cuvintele Ofeliei Văduva (1997, p. 172), acest ultim sens este de *dar*, în particular, un dar care slujeşte pomenirii mortului, mîntuirii sufletului şi iertării păcatelor. Noţiunea de *dar* în înţelesul lui Mauss este vizată, însa mă opresc deocamdată aici, amînînd pentru puţin mai tîrziu cercetarea noţiunii de *pomană* în cadrul mecanismului maussian al darului.

Nu am insistat prea mult asupra evoluţiei termenului (aşa cum ne este prezentată de către Ofelia Văduva). Potrivit acesteia

---

[8] *Dicţionarul limbii române,* serie nouă, Editura Academiei, Bucureşti 1965-1995, tom. VIII, în Văduva 1997, p. 170.

[9] *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, Bucureşti 1975, p. 720, în Văduva 1997, p. 170.

(1997, p. 170), din abstract (pomenire = amintire), cuvîntul *pomană* a căpătat, metonimic, un sens concret (pomană = obiect oferit întru amintirea morţilor). Pentru noi nu sînt interesante în mod special adaosurile cronologice de sensuri, ci totalitatea sensurilor, de unde putem extrage, pe rînd, sensurile care ne interesează.

O formă populară de plural, inexistentă în dicţionarele amintite mai sus, este *pomene*, cu sensul de colaci sau figurine de aluat care "merg pe năsălie, înaintea mortului şi care sînt dăruite preotului" – colacii sînt oferiţi participanţilor la slujbă; "colacii ce să fac la mort şi să duc pe masă înaintea mortului, cînd îl duc la groapă, se numesc pomene."[10]. Ne reţine atenţia forma pe care o pot lua acestea: "crestăţi[11], sfinţişori sau pupeze"[12]; "hulubi, scară, foarfecă, jug, opt, potcoave"[13]. Pentru a afla semnificaţia acestei morfologii este nevoie fără dubiu de o cercetare profundă şi de durată. Cercetarea pomenii ca obiect oferit într-un context funerar ar trece în acest caz într-un domeniu nou, al formei, de la cel al substanţei. Cu alte cuvinte, este la fel cum, în loc de a oferi vin într-un pahar

---

[10] Voronca 1998, p. 318.

[11] "Colacii sau pomenele pentru morţi se fac fără soţ – se fac foarte mari. În Bucovina, aceşti colaci se numesc «crestăţi», poate pentru împletitura lor crestată. Forma pomenilor e de mai multe feluri. Mai întăi se face un colac mare, rotund, frumos împletit. În Bucovina, se aşează pe acesta cununuţe de aluat, împletite în două, în curmezişi, una lîngă alta, părînd ca nişte vălurele creţe cînd e copt. A doua formă de colac e crucea. Aceasta, în Moldova, nu se face. Formele cele mai dese, atît în Moldova, cît şi aici sînt: colacul foarte mare în formă de 8; colacul în aceeaşi mărime în forma unui S de tipari; colacul în forma lui X: Doi S crucişi, formînd o roată; doi O crucişi, împletiţi unul în altul; un pătrat cu laturile cîrjobate; un triunghi asemnea cu capetele cîrjobate; un trifoi. Mai sînt şi alte forme de colaci lungi, frumos împletiţi şi toţi foarte mari. În Ropcea, din colacii care se fac, în forma de S se aranjează o cruce pe masa parastasului, din patru S, puşi cap la cap, iar la capetele crucei să pun patru hulubi de aluat (...)" (Voronca 1998, pp. 318-319).

[12] S. Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*, Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională, Bucureşti 1995 [1892], în Văduva 1997, p. 173.

[13] AIEF, chestionar AER, Văduva 1997, p. 173.

oarecare, se oferă vinul într-un vas cu o anume formă şi, eventual, cu anumite motive sau inscripţii[14].

Un alt sens al termenului *pomană* este de colăcel dăruit "împreună cu o batistă legată cu ban şi lumînare în timpul slujbei de înmormînare" (Văduva 1997, p. 173)[15]. Aici nu mai avem de a face cu o variaţie morfologică a unui singur tip de obiect alcătuit dintr-o materie constantă, cu semnificaţii diverse ale formelor.

Despre acestea, alcătuite dintr-un număr de obiecte diferite, care pot avea fiecare în parte semnificaţii şi utilizări în secvenţe post-mortem diferite (colăcel = aliment + batistă = ţesătură + monedă = metal, valoare de schimb + lumînare = foc, lumină etc.), putem spune, în termeni ipotetici, că avem de-a face cu un ansamblu sintactic. Destinaţia explicită a acestui ansamblu care nu este întîmplător[16] permite înscrierea acestei

---

[14] Pentru semnificaţia formelor şi, în general, pentru ofrandele cerealiere în spaţiul balcanic, vezi Mesnil şi Popova 2002, pp. 101-117. Pentru ipostaze ritual-culinare ale grîului: Marianne Mesnil, "Timp îndurat, timp mascat"; de asemnea, pentru legătura dintre forme (în cadrul pomenilor) şi calendarul ritual (balcanic), Marianne Mesnil şi Assia Popova, "De la moşi la nou-născuţi: pîinile Celor Patruzeci de Mucenici" – ambele într-un volum cu două secţiuni: 1997, pp. 203-212, respectiv 298-330. Pentru versiunea franceză a celui dintîi, vezi "Des ancetres aux nouveau-nes: les pains de la Saint-quarante", în *L'Uomo*, Roma, III n.s., nr. 1, 1990, pp. 39-73.

[15] Văduva 1997, p. 173.

[16] " (...) nu mult după căderea lor [diavolii] s-au strîns cu toţii la un loc, au ţinut sesie [...] şi s-au înţeles, ca să facă, de pe pămînt şi pînă la al treilea cer, mai multe vămi şi la fiecare *vamă* să oprească sufletele oamenilor repauzaţi care călătoresc de pe pămînt spre cer, să le cerceteze şi să cumpănească faptele cele rele, ce le-au făcut în viaţă şi apoi cum vor vedea că numai ceş-ceva au păcătuit să nu le lase defel a trece mai departe, ci a le opri şi a le arunca în focul veşnic şi nestins al iadului. (...) La vama de lîngă puntea aceasta numită şi *puntea raiului* e aşa de întuneric că nu se vede nici mîna, de aceea e foarte greu de trecut peste dînsa. Dacă sufletul celui repauzat e foarte păcătos, cum pune piciorul pe dînsa deauna pică în iazăr şi se duce în iad, iar dacă e nevinovat şi drept ca lumina atunci scapă, trece mai departe şi se duce în *rai*. Celor mai multe suflete însă tocmai cînd se află la mijlocul punţii acesteia şi speră că sînt scăpate de pericolul cel mai mare, le iese înainte o *mîţă*, iar dindărăt un *cîne*.

versiuni a termenului *pomană* într-un repertoriu de obiecte de schimb menit trecerii cu bine a sufletului celui mort în lumea de dincolo. Iată şi ce spune Ofelia Văduva: "pomineţii erau bucăţi de pînză legate cu un ban, un covrig şi o lumînare, se dădeau pentru *vămi*"[17].

Să ne oprim şi asupra termenilor sinonimi ai cuvîntului *pomană*. Ofelia Văduva (1997, p. 174) prezintă trei sinonime: latinescul *sacrificiu*, slavul *jertfă* şi mai puţin cunoscutul (regionalism) *rai*, de asemenea slav. O cercetare asupra fenomenului sacrificului, chiar şi succintă, în măsura în care este de ajutor explicării termenului pomană, ar depăşi cu mult obiectivul acestei lucrări[18].

Mîţa vrea numaidecît să le dea jos în iazăr, iar cînele n-o lasă. În fine, soseşte *un om* şi dacă sufletul trecător are vreo para la sine şi i-o dă, omul acela alungă mîţa şi-l ajută să treacă puntea, dacă n-are cu ce-i plăti, atunci e pace de dînsul, căci omul îl lasă şi trebuie apoi să cadă în iazărul cel fără de fund. De aicea vine datina românilor de a pune mortului în mînă o luminiţă de ceară cu un bănuţ lipit de dînsa, anume ca avînd şi aprinzînd lumina să vadă pe unde are să se ducă şi plătind bănuţul omului să-l treacă de cealaltă parte" (Marian 1995, pp. 287-289). Şi, mai departe: "Cu toate că dracii sînt foarte riguroşi întru cercetarea şi cumpănirea faptelor omeneşti, totuşi sufletul poate foarte lesne să scape din ghiarele lor şi să se ducă mai departe, dacă la fiecare vamă, unde este oprit şi învinovăţit nu numai pentru faptele cele rele, care într-adevăr le-a făcut, ci chiar şi de multe altele ce nu sînt adevărate, scoate cîte un colac şi cîte un ban dintre colacii şi banii ce s-au dat de pomană, săracilor peste sălaş, cînd i s-a dus corpul la groapă şi le dă dracilor ca plată. Dacă e păcătos şi pe lîngă aceea nici nu are cu ce plăti pe vameşi atunci e vai şi amar de dînsul (...)" (p. 290).

[17] AIEF, Chestionar AER, Văduva 1997, p. 173.

[18] "Raporturile dintre sacrificiu şi dar constituie cealaltă constelaţie de probleme pe care, după părerea noastră, religiologia lui Mauss nu le-a constituit cu adevărat, dar pe care le poartă totuşi în sine. Faptul ar putea părea paradoxal, dacă Mauss trece pe drept cuvînt drept referinţa fondatoare în materie de sociologia darului, dacă prea adesea el nu este cunoscut decît prin *Eseul despre dar*. Mirarea va fi însă mai mică dacă vom urmări cum s-au petrecut lucrurile. Cînd Mauss se ocupa de sacru şi de sacrificiu, nu se ocupa încă de dar, deci avea tendinţa să îl menţină la periferia sacrificiului; iar cînd ajunge în sfîrşit la dar, sacrificiul îl preocupa într-o măsură mai mică şi în loc să se oprească asupra unei

Nu putem încheia înainte de a ne opri asupra formei verbale (a) *pomeni.* Potrivit lui Valeriu Bălteanu, verbul are utilizări de natură magică. Nu este cazul aici să dezvoltăm un fenomen deloc străin cercetătorilor: evocarea numelui poate deveni un act de constrîngere magică, fie că este vorba de un efect obţinut simultan, fie de un efect viitor[19]. În fine, deşi vorbeşte în amănunt despre etimologie şi evoluţie semantică, Ofelia Văduva nu aminteşte originea greacă a termenului: "termenul pomană este derivat din slavonul ПомеНЬ, pomenŭ, traducere literară a termenului grec *mnemè* ("memorie, amintire") şi care desemnează anume sărbătorile de comemorare a morţilor, însă în româneşte, cuvîntul se aplică de asemenea

«reluări» necesare de acum – aşa cum bine a observat Alain Caillé –, el s-a grăbit spre noile teritorii abia întrezărite. (…) În *Eseul despre sacrificiu*, darul apare de mai multe ori, însă numai spre a fi marginalizat şi chiar respins. O lectură atentă relevă extraordinarul interes «epistemologic» al acestei analize a darului. Vom demonstra că pentru a scăpa de el, Hubert şi Mauss sînt constrînşi să se dedea – dacă termenul nu e prea pompos şi obscur – unor adevărate paralogisme metodologice. Darul în *Eseul despre natura şi funcţia sacrificiului* sau cum să scapi de el gîndind împotriva propriei metode! (…) De fapt, trebuie să înţelegem că Hubert şi Mauss nu pot să vadă darul, nici măcar acolo unde există, căci în epocă nu constituiseră încă darul ca structură. Nu constituiseră darul ca obligaţie şi deci ajung să se confrunte cu dilema logică (liber sau obligatoriu ?) şi morală a darului (interesat sau dezinteresat ?). Şi ca toţi cei ce se izbesc de o structură fără să o vadă, se încăpăţînează şi ei să o distrugă dublîndu-şi analizele, rămînînd în mijlocul bucăţilor dintr-un puzzle pe care nu mai ştiu să îl reconstituie. Din această clipă le este imposibil să vadă darul, chiar acolo unde el li se arată. Astfel, în sacrificiul de cerere, Hubert şi Mauss nu găsesc nici un dar, deoarece li se pare că e vorba despre angajarea divinităţii printr-un contract…. *Do ut des* nu e un dar ! Nu văd darul nici în holocaust, aici fiind vorba despre mulţumiri adresate divinităţii pentru binefacerea primită. Deci o datorie, nu un dar" (Camille Tarot 2001 – pentru relaţia dintre sacrificiu şi dar la Mauss, vezi Cap. 30, subcap. "Sacrificiu şi dar", pp. 522-526).

[19] "Pe teren folcloric, verbul *a pomeni* are o serie întreagă de implicaţii de ordin magic; este suficient să amintim unele credinţe referitoare la o serie întreagă de semne care arată diverse conotaţii ale pomenirii numelui cuiva (…)." (Bălteanu 2001, pp. 129-130).

ceremoniei destinate a onora unul sau mai mulţi morţi, şi obiectelor distribuite cu această ocazie în memoria acestora"[20] .



În *Magia darului*, Ofelia Văduva îşi intitulează unul dintre subcapitole "Darul instituţionalizat. Pomana". Iată cum debutează acest subcapitol: "În paginile anterioare am notat că în sistemul de viaţă tradiţional darul reprezintă o instituţie culturală care reglementează acţiunea de a dărui prin severe norme respectate de întreaga comunitate. În cadrul acestei instituţii, se remarcă prin frecvenţă, reguli rigide şi prin consecvenţa cu care, încă, este dăruită *pomana*". Mai departe, consideră pomana drept "practică oblativă complexă...structura esenţială a instituţiei culturale a darului, forma, prin definiţie, a darului instituţionalizat, ce se bazează pe respectarea unui ansamblu coerent de norme tradiţionale privind timpul, spaţiul, conţinutul, codul gestual şi verbal însoţitor al acţiunii de oferire. Mecanismele acestei instituţii sînt reglate de forţa credinţei în viaţa «de dincolo» şi în necesitatea cîştigării bunăvoinţei strămoşilor, pentru asigurarea protecţiei şi a bunului mers al vieţii oamenilor şi animalelor din gospodărie. Totodată, mecanismele ei sînt reglate de sistemul coercitiv al societăţii tradiţionale, care amendează abdicarea de la obligativitatea oferirii ofrandelor pentru morţi sau încălcarea regulilor rituale de practicare a acestei oferte (Văduva 1997, p. 128)". Asupra acestei din urmă motivaţii sociale (şi fără îndoială psihologice) nu este cazul să insistăm.

Din cele de mai sus, ne interesează să desprindem, însă, în mod esenţial, următoarele: (1) potrivit autoarei (pe care am citat-o şi o vom cita în continuare), *pomana* este o formă culturală de *dar*; (2) cartacterul de jertfă, de ofrandă al acestui tip de dar; (3) pomana ca «dar instituţionalizat»; (4) pomana

[20] Mesnil şi Popova 2002, p. 103.

ca ansamblu ceremonial; (5) credinţa populară în viaţa de dincolo şi în dependenţa celor vii[21] de bunăvoinţa strămoşilor. Iată ce spune autoarea mai departe: "Noţiunea de «pomană» implică, în principal, ideea *renunţării* (comună tuturor formelor de *daruri*), cît şi ideea gratuităţii gestului[22], a lipsei unei recompense concrete pentru donator din partea primitorului ofrandei (în subtext, el aşteaptă recompensă din partea

---

[21] "Sîmbăta cerul e deschis, atunci aşteaptă sufletele şi se uită, oare li-a trimes ceva de pe astă lume ? Dacă nu li s-a dat nimic, se supără şi se roagă la sufletele celea cărora li s-a dat de acasă; acelea stau la masă, cu ceea ce li s-a dat dinainte. «Împrumută-mi şi mie pănă sîmbătă, zice sufletul, că poate mi-or da şi ţ-oi da înapoi !». Dar dacă şi sîmbăta viitoare nu capătă, atunci sufletul căruia i-i dator vine şi-l pişcă şi-i cere: «Dă-mi ce-i al meu !». Sufletul plînge şi blastămă: «Să dea Dumnezeu păn'la anul să vie şi ei aice – neamurele ce are – să vadă cum năcăjesc eu !»" (Voronca 1998, p. 312).

[22] "Nu există dar gratuit" denumeşte Mary Douglas un articol al său, apărut în volum cu traducerea franceză a cărţii *How Institutions Think*. Potrivit autoarei, darul dezinteresat este o "ficţiune"; precizează însă mai departe (bazîndu-se pe opera lui Mauss) că "teoria darului este o reflecţie asupra solidarităţii umane". Ideea de solidaritate este utilă: în măsura în care pomana serveşte la realizarea şi conservarea unei solidarităţi în diverse comunităţi, acesta este un argument în favoarea considerării pomenii drept *dar*. Să nu ne limităm la aceasta însă – din mărturiile etnografice este limpede că se urmăreşte nu numai o solidaritate între vii, ci şi între vii şi decedaţi (Douglas 1999, pp. 163-177). – "Mais surtout la gratuité: il y a des dons gratuits..." îi răspunde polemic Godbout (1992, p. 247 – Godbout se referă aici la articolul lui M.D. apărut în M.A.U.S.S. în 1989), intitulîndu-şi ca atare un capitol al lucrării sale. Spune el, "...on doit conserver ce sens du mot gratuit. Il y a des dons gratuits au sens que, pour celui qui les fait, le geste este entièrement satisfaisant en lui-même et sans nécesité de retour (de premier type, matériel). La relation aux enfants est évidemment l'exemple extrême de cela. Il faut donc rejeter ce qu'implique l'utilisation de la gratuité dans le context marchand, mais conserver l'élément de gratuité dans la notion de don" (p. 259). Totuşi, după cum Godbout însuşi continuă, "o analiză a darului arhaic duce la eliminarea acestei dimensiuni...". Ieşim aşadar din sfera "darului arhaic", în care încercăm să plasăm pomana balcanică. Nu echivalează totuşi cu a înceta să ne întrebăm asupra semnificaţiei gestului gratuit în contextul în care ne plasăm !

strămoşilor). Vom reveni asupra conţinutului ideatic al noţiunii, care, în complexitatea ei, include, totodată, componente ce se referă la *reciprocitate* şi *calcul*, sugerînd variate posibilităţi de interpretare (Văduva 1997, p. 128)".

Aici avem de-a face cu un paradox: orice despărţire de un obiect este o "renunţare", fireşte. Introducînd însă pomana în cadrul mecanismului maussian, mai exact, ţinînd seama de obligaţia finală de a contra-dărui, ne vom confrunta de la bun început cu o mare dificultate. Şi anume: putem urmări în cel mai minor detaliu ce se întîmplă în lumea aceasta; ştim *ce* şi *cum* dăruieşte A (un om viu), dar nu ştim ce se află dincolo de cortina înstelată a "lumii de dincolo" – nu ştim, adică, *ce* şi *cum* (contra) dăruieşte B (un strămoş). Este un impas, pentru că traseul unidimensional-reversibil sau circular al darului nu poate fi urmărit decît în limitele nivelului social, sau mai bine spus material. Pentru a lucra cu schema darului a lui Mauss, ne vedem obligaţi să privim mişcarea darului în oricare sens, fie că este vorba de daruri între vii, fie despre daruri între vii şi decedaţi. În aceasta constă şi dificultatea demersului nostru: observaţia nu ne este la îndemînă, iar despre metode statistice nici nu poate fi vorba! În ciuda dificultăţilor, vom continua acest demers. Ca urmare, nu va putea fi vorba de o observaţie a etnografului asupra lumii de dincolo, ci o cercetare asupra credinţelor celor din lumea noastră, privitoare la cealaltă lume. Credinţa celor studiaţi, referitoare la relaţia cu strămoşii, va ţine locul cercetării unui obiect care scapă, cum am spus, observaţiei ştiinţifice. Întorcîndu-ne la expresia Ofeliei Văduva, putem fi de acord – ţinînd seama de existenţa unui cadru ritual cvasi-religios – că în actul pomenii există o componentă subtilă a acestui act, în vreme ce în partea de jos, densă şi pămîntească, se află calculul; aceasta pentru că există "în subtext" speranţa unei asistenţe din partea defunctului; cu alte cuvinte, pomana este dedicată într-un act iniţial vecin *renunţării*, iar contextul ritual cere o astfel de atitudine, însă în acest timp speranţa unei recompense aşteaptă smerită în umbră.

Ofelia Văduva clasifică pomana în (1) pomana cotidiană şi (2) pomana rituală (aceasta fiind mai departe clasificată în pomana pentru vii – sau pomana în viaţă – şi pomana pentru morţi – 1997, p. 129). Acestei din urmă categorii, care ne interesează şi pe noi, Ofelia Văduva îi oferă cel mai mult spaţiu. Vom ajunge acolo, nu înainte de a aminti cele două forme "minore" de pomană.

"Identificăm *pomana cotidiană*, sub forma ofrandelor oferite zilnic, fără condiţionări în timp sau în spaţiu", spune Ofelia Văduva (1997, p. 129), referindu-se la astfel de situaţii: se oferă o bucată dintr-o plăcintă sau un blid dintr-o oală de mîncare; sau, se oferă, oricînd există prisos, săracilor; apoi, situaţii cu semnificaţii rituale mai bine conturate: ofranda primelor roade, de asemenea "interdicţia de a mînca din primul lapte, din pîinea nouă, din carnea porcului sacrificat, înainte de a oferi ofrande, destinate divinităţii şi strămoşilor". Aici, noţiunea de pomană este interferentă cu noţiuni complexe, de exemplu cu *ofranda* sau *sacrificiul*. Pomana rituală "marchează etapele de trecere din «lumea asta» în «lumea cealaltă», momentele de separare şi apoi de integrare" a defunctului (1997, p.129). Pentru noi, definiţia este insuficientă: autoarea pune accentul pe "trecerea" defunctului, iar în subsidiar pe pomana care însoţeşte această trecere, însă, după cum vom vedea şi mai jos, nu mai este cazul de a vorbi de "integrare" în cazul strămoşilor. În cazul pomenii pentru vii (sau "din viaţă"), cel care urmează mai devreme sau mai tîrziu să devină defunct se substituie rudelor, dînd de pomană pentru sine, în avans! Ajungînd pe lumea cealaltă, nu va avea decît să se bucure de "creditul-pomană" pe care l-a alimentat cît era în viaţă, după cum l-a lăsat inima sau punga. Privind din punctul de vedere al unei noţiuni pe care o vom expune în capitolul 2 al acestei lucrări, este vorba evident de un "transfer" către sine însuşi, dar nu unul simultan sau imediat succesiv, aşa cum putem să ne imaginăm că se întîmplă în cazul pomenii către morţi.

În fine, pomana pentru morţi "prezintă forma cea mai

bine organizată și a cărei amploare și frecvență sînt deosebite" (Văduva 1997, p 129); această practică are loc pe baza unui calendar cu date precise[23], de asemenea are loc în spații bine delimitate: curtea gospodăriei, poarta cimitirului, capacul sicriului etc. În particular, pomana de Paștele Morților are loc la Sfântu Gheorghe în prima zi de luni după Duminica Tomii, iar locul de desfășurare este cimitirul (aleea principală și mormintele fiecărei familii) etc.

Ca forme de manifestare, amintim (a) pomana de mînă (alimente și nu numai) și (b) masa de pomană (praznic, comîndare etc. – Văduva 1997, p. 130).

*

Ofelia Văduva înscrie de la bun început pomana în sfera *darului* (1997, p.130), considerînd alimentele ca "daruri ale divinității pentru oameni" și pomana drept "dar oferit semenilor"; două proverbe sînt menite să-i susțină punctul de vedere: "dar din dar se face Rai" și "de unde dai, Dumnezeu îți dă" (1997, p. 130). Desigur, cele două nu sînt suficiente pentru a da seama de întreg imaginarul popular românesc legat de această formă de *dar uman* urmată de un, să-i spunem așa, *contra-dar divin*, însă o succintă analiză a lor este utilă: potrivit celui dintîi proverb, omul, dăruind în mod repetat, va primi o

[23] "Fixarea în timp a «soroacelor», cît și a zilelor de oferire a pomenii în calendarul popular, reflectă concepția despre moarte a țăranului (...). În acest sens, pentru sufletele neplecate încă se fac pomeni imediat după înmormîntare, apoi la trei, nouă, patruzeci de zile (cînd sufletul pleacă definitiv), pentru sufletele plecate dar neintegrate, se fac pomeni la șase, nouă, douăsprezece luni și în fiecare an pînă la șapte ani (cînd se consideră terminat procesul de integrare a sufletului în lumea «cealaltă»), iar pentru sufletele plecate și integrate sînt organizate marile pomeni ale Moșilor, la care sînt comemorați toți morții familiei" (Văduva 1997, pp. 132-133). "Pomană să faci toată săptămîna, dar dacă n-ai făcut sîmbăta, nu-i primit. Sîmbăta cerul e deschis, atunci așteaptă sufletele (...)" (Voronca 1998, p. 312).

răsplată reprezentată de o viaţă fără griji în Rai; al doilea proverb – mai puţin poetic, fără sugestii direct cantitative, exprimă mai limpede existenţa actului reversibil dar/contra-dar. Schema completă a darului maussian nu este însă una unidimensională cu dublu sens (A îi dăruieşte lui B, B îi contra-dăruieşte lui A), ci una triunghiulară de tipul următor: A îi dăruieşte lui B, Dumnezeu îi contra-dăruieşte lui A în numele lui B). Adăugînd legătura subînţeleasă între B şi Dumnezeu, schema va fi completă: avem de-a face cu o relaţie de tip dar + contra-dar. Cu toate acestea, se poate vorbi de o *obligaţie* (cea de-a treia în înţeles maussian[24]) de a contra-dărui din partea

[24] Ne vedem nevoiţi să aplicăm mereu, de-a lungul lucrării, schema "triplei obligaţii" ca pe un bun imuabil şi inatacabil al antropologiei, fără a cerceta în profunzime originea şi subtilităţile noţiunii. Tarot ne uşurează demersul: "Această formulare a triplei obligaţii constituie esenţa descoperirii maussiene. În acest sens, cele două pagini ajung «să furnizeze arhitectura demonstrativă a Eseului» (Karsenti), căci ele anunţă faptul că Mauss a atins natura socială a darului deoarece a reuşit să îl construiască ca fapt social. (Vom observa că în acest text nu vorbeşte despre funcţia sa: ţeserea legăturilor, fixarea statutelor, dobîndirea puterilor, refacerea unităţii grupului etc.). Dovada constă în faptul că poate furniza formula acesteia sub forma înlănţuirii celor trei obligaţii, adică sub forma unei structuri, dacă înţelegem prin aceasta un ansamblu aparent arbitrar, dar indestructibil, deoarece este subiacent funcţionării unui sistem. Chiar dacă nu foloseşte cuvîntul, lucrul este identificabil în totalitate atunci cînd vorbeşte de tripla obligaţie ca aceea care «presupune» «sistemul de drept descris». (...) Darul nu mai apare deci ca o suită discontinuă de acte individuale, aleatorii sau spontane, lăsate la cheremul bunătăţii sau pe seama împrejurărilor, ci este înţeles ca moment într-un sistem unde oricare gest de dăruire e interpretat cu ajutorul legii de fier a triplei obligaţii, adevărat imperativ categoric al societăţilor arhaice: obligaţia de a dărui, cea de a accepta, cea de a înapoia. Darul se impune oamenilor, fixează cu putere suverană rolurile de donator şi de destinatar şi, metamorfozîndu-se în persoane care fac schimburi, creează o legătură socială. Darul nu reprezintă o alegere, ci o obligaţie; nu este numai un fapt, ci o datorie; nu este numai un gest, ci o structură care adună şi-şi organizează elementele. Nu este o parte, ci un întreg care leagă oamenii şi lucrurile" (Camille Tarot 2001, pp. 533-535). Şi iată o nouă dificultate pentru noi: în contextul în care ne situăm, tripla obligaţie nu este susţinută de un sistem de drept, aşa cum se întîmplă în cazul societăţilor studiate

lui Dumnezeu ?! Putem vorbi de obligaţia instituţională a lui A de a da pomană, la fel despre obligaţia de a primi din partea lui B, însă schema este incompletă, obligaţia din partea lui Dumnezeu de a contra-dărui (în numele lui B) este inaccesibilă. Bineînţeles, sîntem nevoiţi să evităm a intra pe terenul teologiei, din motive de economie (şi, nu mai puţin, de lipsă a competenţei).

Oprindu-ne la o astfel de schemă, putem extrage o concluzie preliminară: avem de a face nu cu un fenomen diferit al darului faţă de cel maussian, ci mai degrabă cu unul *incomplet*. De exemplu, fiind în faţa unei situaţii în care un singur om (sau o familie) oferă de pomană, ne vom întîlni cu o schemă mai lesne de urmărit. Nu la fel stau lucrurile aflîndu-ne în mijlocul sărbătorii numite Paştele Blajinilor/Morţilor. În acest caz, fiecare familie este pregătită nu numai să se afle în ipostaza lui A (cel care oferă), ci şi în cea a lui B (cel care primeşte), pe rînd. Fiecare are şi de dăruit, şi de primit, iar B devine la rîndul său un A, obligaţia de a contra-dărui suprapunîndu-se cu cea de a dărui. Se realizează astfel fie relaţii de reciprocitate A – B, fie o reţea formată din A, B, C etc., fiecare dintre aceştia fiind pregătit să dăruiască şi să primească, actul darului ţinînd loc şi de contra-dar, chiar dacă primitorul este un altul decît cel care a dăruit cel dintîi. La toate acestea, se adaugă imaginarul privitor la "lumea de dincolo": tot ceea ce se oferă "de sufletul morţilor" este primit nu numai printre vii, ci se crede că se *transferă* în acelaşi timp defuncţilor (cunoscuţi sau nu)[25]. Se poate aplica în continuare mecanismul maussian? Vom ţine seama de imposibilitatea de a verifica obligaţia de contra-dar din partea lui Dumnezeu (sau a strămoşului), însă imaginarul popular ne va permite să amintim existenţa la acest nivel, al credinţelor, a unei relaţii de dar – contra-dar.

---

de către Mauss, ci de un sistem de obligaţii moral-religioase. Mai este pomana un fapt social care lucrează pe mai multe paliere (social, religios, economic etc.), asemenea *darului* ?

[25] Expresia "de sufletul morţilor" credem că este suficient de expresivă.

Fără a oferi imediat exemple, Ofelia Văduva afirmă că pomana "posedă şi o valoare de *contra-dar*, în cadrul unui imaginar schimb de daruri cu strămoşii, care, în locul ofrandelor materiale, trebuie să răspundă prin bunăvoinţă şi, eventual, ajutor moral sau doar prin neamestec în existenţa celor rămaşi în viaţă" (1997, p. 130). Noţiunea de "bunăvoinţă" este lesne de înţeles şi nu are nevoie de nuanţări şi exemple, chiar dacă este prea generală. Chestiunea "neamestecului" însă, pare să sugereze un tip de "dar negativ", şi asta din motiv că cel aflat în viaţă primeşte ceva, fie şi numai linişte sufletească. Nu va mai fi vorba însă de *dar* şi în cazul "vămilor" din lumea aceasta sau din cealaltă (despre acestea din urmă vorbindu-ne atît de frumos S. Fl. Marian). Aici nu mai putem fi de acord cu Ofelia Văduva, pentru că *nu se poate pune problema echivalării darului cu plata pentru trecerea vămilor* ("reperăm în poezia ceremonială de înmormîntare ideea echivalării darului cu *plata* necesară trecerii vămilor...spre «lumea de dincolo»" – Văduva 1997, pp. 130-131). Deoarece, verificat pe baza celor trei obligaţii, darul la care se referă Ofelia Văduva nu mai este darul în înţeles maussian. Un bilet de acces nu poate fi un dar. Mai degrabă, putem extrage acest tip de pomană utilizată pentru "vămi" din sfera darului (maussian), în care a fost plasată de către Ofelia Văduva, pentru a-l plasa la rîndu-ne într-un repertoriu extins al schimbului pragmatic şi individual (deşi mitologic...). Chiar dacă schematică, manevra este utilă pentru a afirma că nu tot ce este *pomană* este negreşit şi *dar* !

Este momentul acum să privim pomana şi la alt nivel, anume la cel social. Pentru a continua să verificăm în ce alte privinţe *pomana* poate fi *dar*, este necesar să vedem cum poate fi apropiat actul de a da pomană de funcţia socială a darului maussian; mai exact, de funcţia "lumească" a darului.

La fel cum oamenii nu sînt egali pe lumea cealaltă (pe baza credinţelor), ei nu sînt egali nici pe această lume, pentru a inversa ordinea. Ne referim de acum încolo la poziţia în societate. Astfel, a da pomană devine, de la o chestiune de

obligaţie cutumiară, una de prestigiu. Pornind de la "dacă nu faci pomeni eşti de rîsul lumii", adică de la nivelul de normalitate – sau de supravieţuire socială –, în funcţie de creşterea cantităţii, a numărului invitaţilor etc., ajungem la "am făcut pomană mare, că sînt şi eu cineva în sat" (Văduva 1997, p. 131): avem de-a face evident cu o măsură de prestigiu. Exemplele produse de către Mauss, provenind de la populaţii cu mult diferite de cele est-europene, să zicem, oferă ilustrări spectaculoase în legătură cu funcţia socială a darului. În ce ne priveşte, această funcţie a pomenii, capabilă să lucreze pe mai multe straturi (egale ca importanţă), asemenea darului, permite noţiunii de pomană să se apropie de noţiunea maussiană de dar. Care sînt, în fapt, exemplele lui Mauss ?

Nu apropierea de sistemul maussian, ci apropierea de exemplele oferite de către Mauss este menită să facă prezentul demers mai dificil. Spre exemplu, nu ne este deloc la îndemînă să apropiem fenomenul complex numit *potlatch*[26] de cel domestic, infinit mai "cuminte", al pomenii pentru morţi[27].

---

[26] Pomana nu este un dar de tipul *obiect inalienabil*; sistemul este foarte diferit de *kula* etc.; pomana, în cazurile studiate, reprezintă alimente; nu doar suferă o transformare în urma actului digestiv, dar se crede că un "dublu" imaterial (din punctul de vedere al lumii celor vii) ajunge la defuncţi, aceştia putînd să se bucure în lumea lor de bunurile oferite; sînt cunoscute şi cazurile în care "se dă de pomană" îmbrăcăminte, în genere folosită, "de sufletul morţilor", însă un astfel de act nu are bagajul de semnificaţii şi simbolistica pomenii alimentare (şi mai ales ceremoniale).

[27] Tarot ne scoate din nou din încurcătură: "Eseul despre dar primeşte planul unei istorii posibile a darului, însă Mauss repetă că nu a scris-o, eseul nefiind decît un «fragment din nişte studii mai vaste». El merge de la prestaţii, care nu sînt studiate, la *potlatch* identificat în anumite societăţi etnografiate, apoi trece la protositoria cîtorva societăţi cu scrieri, pentru a ajunge la perioada contemporană autorului. Dar cum nu a consacrat niciodată vreo analiză sistematică prestaţiilor totale, *potlatch*-ul şi-a reluat locul de frunte în toate lecturile sau aproape şi, într-un anumit fel, a acaparat *Eseul* şi, bineînţeles, darul. Mauss este pe deplin responsabil de acest lucru: mai întîi din cauză că nu şi-a completat munca – mereu această ne-definitivare de nenumărate ori relevată; apoi, păstrînd un vocabular confuz: el revendică în mod regulat paternitatea

Totuşi, după ce ne-a expus splendoarea darului la populaţii dintre cele mai diverse, Mauss ne oferă ocazia – în capitolul I, subcapitolul IV ("Dar pentru oameni, dar pentru zei")[28] – de a ne întîlni cu fenomenul pomenii în contexte etnografice şi geografice diverse. În acest subcapitol, Mauss spune că "o a patra temă...ce joacă un rol în economia şi morala darurilor este cea a cadourilor făcute prin oameni zeilor" (Mauss 1993, p. 57). Deşi autorul mărturiseşte că nu a întreprins un studiu general asupra acestei teme, importanţa ei este evidentă. Iată cum îşi începe ilustrarea: "În toate societăţile din nord-estul siberian, la eschimoşii din vestul Alaskăi cît şi la cei de pe coasta asiatică a strîmtorii Behring, *potlatch*-ul are efect nu numai asupra oamenilor care se întrec în generozitate, nu numai asupra lucrurilor ce se transmit sau se consumă, asupra sufletelor morţilor ce asistă şi iau parte la evenimente şi cărora oamenii le poartă numele, ci şi asupra naturii. Schimburile de daruri între persoanele «name-sakes», omonimi ai spiritelor, incită sufletele morţilor, incită zeii, obiectele şi natura, pentru a fi «generoşi cu ei». Se spune că schimbul de daruri aduce abundenţă" (pp. 57-58). Aşa cum am spus, nu complexitatea *potlatch*-ului ne interesează acum, ci posibile apropieri ale instituţiei pomenii de acest sistem de prestaţii, pentru a vedea în ce măsură pomana însăşi poate fi studiată în cadrul tiparului maussisan. Iar această ipostază a *potlatch*-ului – la eschimoşii enumeraţi – ne este mai mult decît utilă: în afara unui schimb de acte de generozitate între oameni, la un alt nivel, care şi de această dată scapă observaţiei ştiinţifice, zeii şi sufletele celor morţi sînt antrenaţi la rîndul lor în acest act. Prin aceasta am

acestei noi terminologii («pe care le numesc pretaţii totale»), dar nu o explică decît în foarte mică măsură. (...) Succesul *Eseului* a fost determinat de *potlatch* şi, asemeni regilor lui Homer, acesta a înghiţit darul, indiferent de intenţia lui Mauss" (Tarot. 2001, pp. 540-542).

[28] Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Institutul European, Iaşi 1993, traducere în limba română de Silvia Lupescu, după *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, în *Année Sociologique*, seria a II-a, 1923-1924, vol. I, Paris; pp. 57-66.

încercat să comparăm fenomenul *potlatch* cu instituţia pomenii. O privire în amănunt asupra celor două – o privire comparativă – ne va obliga fără doar şi poate să descoperim din ce în ce mai multe deosebiri. Privind însă imaginea generală (şi ignorînd coordonatele spaţiale şi ritual-calendaristice), observăm că avem de-a face în ambele cazuri cu un schimb de daruri (hrană şi băutură în cazul pomenii[29]) între vii, însă este vorba de un schimb care antrenează simultan sau succesiv participarea spiritelor defuncţilor. Astfel, acestea din urmă vor contribui (mai bine zis, vor dărui) ele însele şi vor primi, participînd la schimb. Am putea spune că în cazul versiunii de *potlatch* introdusă mai sus lucrurile sînt mai clare decît în cazul pomenii: spiritele – şi nu numai ele – vor fi mai generoase în urma acestui schimb, pentru că "schimbul de daruri aduce abundenţă". Să vedem mai departe cum nuanţează Mauss un astfel de fenomen (Mauss 1993, pp. 59-60): "Populaţiile chukchee maritime, ca şi vecinii lor Yuit, eschimoşi asiatici despre care vom vorbi, sînt populaţii care practică schimburile obligatorii şi voluntare de daruri, de cadouri, în timpul îndelungatelor «Thanksgiving Ceremonies», ceremonii cu scop de a cîştiga bunăvoinţa, succedîndu-se una după alta, mai numeroase iarna, în fiecare casă. Resturile ospăţului sacrificial sînt aruncate în mare sau împrăştiate în vînt; ele se întorc în ţările lor de origine, luînd cu ele vînatul ucis în acel an, vînat care va reveni astfel în anul următor. (...) Domnul Bogoras (...), pe bună dreptate, apropie aceste obiceiuri de «kolinda» rusă: copii mascaţi ce merg din casă în casă să ceară ouă şi făină, nimeni neîndrăznind să-i refuze. Se ştie că obiceiul este european". Este inutil să mai remarcăm asemănarea cu obiceiurile de iarnă din România. În acelaşi timp, este evident că nu este vorba de un obicei funerar. Cu toate acestea, cîteva exemple de mecanism al darului la populaţii exotice vs. populaţii (est-) europene pot fi de ajutor.

[29] Mă refer în particular la pomana de Paştele Morţilor, unde fiecare se află pe rînd în poziţia celui care primeşte şi a celui care oferă.

Aşa cum am spus mai sus, dorind să comparăm în detaliu, piedicile sînt enorme şi descurajatoare. Din fericire, nu sesizarea diferenţelor evidente ne interesează aici. Aşadar, ignorăm pentru moment faptul că pomana are loc într-un context de credinţe monoteiste, unde unicul intermediar între lumi nu este şamanul plin de imaginaţie, ci preotul ortodox fie prudent, fie moderat-tolerant faţă de credinţele populare referitoare la morţi... De asemenea, ignorăm evoluţionismul următorului pasaj, reţinînd însă elementele interesante: "Evoluţia a fost naturală. Unul din primele grupuri de fiinţe cu care oamenii au trebuit să contracteze şi care, prin definiţie, erau acolo pentru a contracta cu ei, au fost spiritele morţilor şi ale zeilor. Într-adevăr, ele sînt adevăraţii proprietari ai lucrurilor şi bunurilor din lume. Cu ele era cel mai util să schimbi şi cel mai periculos să nu schimbi. Dar şi invers, era cel mai uşor şi mai sigur să schimbi. Distrugerea în cadrul unor sacrificii are scopul precis de a fi acea donaţie care, în mod necesar, va fi înapoiată. Toate formele de *potlatch* din nord-vestul american şi din nord-estul asiatic cunosc această temă a distrugerii. Nu numai pentru a dovedi putere, bogăţie şi dezinteres, se trimit la moarte sclavi, se ard cărbuni preţioşi, se aruncă obiecte de cupru în mare, se dă foc chiar caselor princiare, ci şi pentru a sacrifica spiritelor şi zeilor, confundaţi în fapt cu încarnaţiile lor vii, cu purtătorii titlurilor lor, aliaţii lor iniţiaţi" (Mauss 1993, p. 61). Lăsînd la o parte motivaţiile cosmologice, distingem trei lucruri de interes: (1) există un schimb întreprins între cei vii şi spiritele celor morţi; exemplele extrase din etnografia autohtonă conţin elemente de acest tip, şi anume relaţia de inter-dependenţă între lumea viilor şi cea a defuncţilor; exemplele, din diverse culturi, pot fi mult mai numeroase; (2) actul distrugerii unor obiecte (ajungînd pînă la construcţii complexe şi costisitoare) face dificilă interpretarea sa ca *dar*. A arde o bancnotă chiar şi de 10 de euro în public în acest moment ar fi interpretat cel puţin ca un gest de ostentaţie excentrică (ne amintim, din filme, şi de legendarul şi parodicul aprins al trabucului cu o bancnotă

valoroasă); o cale de înţelegere (ţinînd cont, desigur, de cosmologia care o susţine) o putem obţine aducînd în discuţie obiceiurile funerare din China. Aici, nu se ard obiecte de valoare (sau pur şi simplu utile), ci *reprezentări* ale lor: o casă de carton, un teanc de pseudo-bancnote cu un design asemănător celor reale, purtînd însă inscripţia "Banca Lumii de Dincolo" etc. etc. Aici are loc în aparenţă un act de distrugere, însă în fapt se efectuează un *transfer*. Pentru a proba (există deja exemple mai sus) fenomenul în spaţiul etnografic autohton, este suficient să ne amintim de cele cîteva picături de vin lăsate să curgă în pămînt pentru sufletele defuncţilor[30]...Este în aparenţă un act de risipă, sau de distrugere, păstrînd totuşi proporţiile; (3) distrugerile publice de bunuri au ca finalitate efecte pe cel puţin două nivele – social (= prestigiu) şi în lumea cealaltă (= dar pentru zei şi spirite). În primul nivel, noţiunea de dar rămîne obscură; este mai curînd, în înţelesul strict social al lui Blau, o formă de schimb: se distrug în ochii publicului subaltern bunuri, iar acesta din urmă oferă supunere şi respect. Pe cel de-al doilea nivel, se realizează transferul de daruri. Există tentaţia de a crea o ierarhie a acestor nivele. Care dintre lumi este mai importantă, cea a viilor, sau cea a morţilor ??! Sărbătoarea de Paşte al Morţilor aduce în prim plan, fără nici un dubiu, lumea "de dincolo". Însă este un moment în timp, mai bine spus, în timpul şi ritmul celor vii.

Să continuăm cu exemplele etnografice ilustrate de către Mauss. Complexitatea formelor de schimb pe care le-a făcut cunoscute Malinowski, pe baza informaţiilor obţinute în timpul şederii sale printre trobriandezi, nu necesită pledoarii

[30] "Alţii spun că morţii stau sub pămînt. Omul, dacă moare, pămîntul se deschide şi îngerii duc sufletul până la lumea cea de sub noi. Acolo e raiul şi Dumnezeu. Dacă verşi pe masă rachiu sau vin, sufletele se bucură. Aceea ce s-a vărsat e al lor. Poate uiţi să dai şi atunci au. De faci aici praznic şi capătă cineva un blid cu mîncare de pomană, acela ce ia să zică «bodaproste» şi mîncarea e îndată dinaintea lor. Dar numai sîmbăta de dai e primit, aşa o zi e sîmbăta" (Voronca 1998, p. 312).

suplimentare. În ciuda complexităţii, în măsura în care se referă la schimburi ceremoniale dedicate morţilor, sînt nu mai puţin utile. Iată aşadar ce spune Mauss (1993, p. 62): "În legătură cu formele de schimb pe care le vom descrie imediat, domnul Malinowski semnalează fapte de acest gen la trobriandezi. Este rugat insistent un spirit răufăcător, un «*tauvau*» care găsise un cadavru (şarpe sau crap de uscat), prezentîndu-i-se unul din acele *vaygu'a*, obiecte preţioase, ornament, talisman şi bogăţie în acelaşi timp, ce serveşte la schimburile *kula*. Acest dar are o acţiune directă asupra spiritului. Pe de altă parte, în timpul sărbătorilor *mila-mila*, *potlatch* în onoarea morţilor, cele două tipuri de *vaygu'a* – *kula* şi cele pe care domnul Malinowski le numeşte pentru prima dată «*vaygu'a permanente*» – sînt expuse şi oferite spiritului pe o platformă identică cu a şefului. Darurile vor îmbuna spiritele, ce vor duce cu ele umbra obiectelor preţioase în ţara morţilor, acolo unde şi ele se întrec în bogăţii, aşa după cum rivalizează oamenii vii cînd se întorc de la o ceremonie *kula*". Acest tip de credinţe, privitoare la "umbra" obiectelor, deşi cu totul diferit de cel căruia îi aparţine *pomana*, ne permite să înţelegem cum poate fi posibilă – pe baza unor credinţe particulare – corespondenţa dintre lumea aceasta şi lumea cealaltă. Acest din urmă mit, referitor la obiecte şi la umbra lor, este cel puţin satisfăcător din punctul de vedere al explicaţiei: obiectele materiale rămîn în lumea palpabilă, iar umbrele cu umbrele, am spune noi. Iată un exemplu în care un dar oferit în această lume poate să aibă efect şi în cealaltă (a spiritelor, în cazul de faţă).

Marcel Mauss, vorbind în mod explicit de noţiunea de *pomană* (1993, p. 64), expune această noţiune ca sumă a efectului darului, pe de-o parte, şi – pe de alta – a sacrificiului. Iată cuvintele sale: "pomana este pe de o parte fructul unei noţiuni morale a darului şi a bogăţiei, iar pe de altă parte, al unei noţiuni de sacrificiu al celuilalt". După cum s-a văzut, pomana nu se poate sustrage unei interpretări din punctul de vedere al sacrificului. Să ne mulţumim pentru moment să

acceptăm o simultaneitate și o complementaritate a darului și a sacrificului, repetînd că acestei din urmă noțiuni Mauss i-a dedicat anterior o carte separată, atunci cînd noțiunea de dar încă nu căpătase atenția de care se va bucura mai tîrziu[31]. Revenind la pomana pentru morți, descoperim în exemplele oferite de către Mauss noi înțelegeri ale mecanismului; mai curînd – se poate spune – ale *principiului* pomenii: "la populația haussa din Sudan, atunci cînd «grîul din Guineea» este copt, pot apărea frigurile, singurul mod de a le evita fiind să oferi săracilor din acest grîu. La aceeași populație haussa (de această dată din Tripoli), în timpul Marii Rugăciuni (Baban Sella), copiii (obicei mediteranean și european) colindă pe la case (...). Aceste daruri făcute copiiilor și săracilor sînt pe placul morților" (Mauss 1993, pp. 63-64).

Se poate stabili un principiu al pomenii (Mauss vorbește chiar de o teorie a pomenii, fără a o dezvolta însă – 1993, p. 64)? Ferindu-ne de a sintetiza, fiecare nou mit oferit ca exemplu se poate adăuga drept versiune sau variațiune a pomenii, indiferent că avem de a face cu mituri exotice, pre-creștine, creștine sau ale lumii islamice. După cum se va vedea în pasajul de mai jos, avem de a face în final cu un *principiu justițiar al redistribuirii bunurilor*. Din punctul de vedere maussian, cel avut și incapabil să dăruiască este sortit pierderii, pe cînd cel avut și darnic în același timp are capacitatea de a se regenera continuu[32], o dată

[31] Ofelia Văduva sprijină ideea lui Mauss cu exemple autohtone: "Vechea morală a darului, după cum spune M. Mauss (p. 64), se sprijină pe ideea că zeii și spiritele sînt de acord că partea care li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe inutile, trebuie să servească săracilor și copiiilor. M. Mauss relevă astfel o generoasă sferă ideatică, în care regăsim credințe ale țăranului român: «să dai săracului, că e mai primită pomana», «să dai întîi la săraci și la copii» (inf. teren, Văduva, jud. Bacău, com. Oncești, Corbasca, 1977; jud. Teleorman, com. Moșteni, 1980) (Văduva 1997, p.135).

[32] Mauss oferă un exemplu preluat din Grandidier (*Ethnographie de Madagascar*, vol. II, p.67): "Populația Bestsimisaraka din Madagascar povestește că din doi șefi, unul a împărțit tot ce avea, celălalt nu a dat nimic și a păstrat totul. Dumnezeu l-a ajutat pe cel generos și l-a ruinat pe cel avar" (1993, p. 64).

intrat în acest joc al darului. Următorul pasaj este cît se poate de expresiv: "Generozitatea este obligatorie, deoarece Nemesis îi răzbună pe cei săraci şi pe zei pentru surplusul de fericire şi bogăţie al unora, surplus pe care ei trebuie să-l cedeze[33] : aceasta

[33] Deşi pasajul următor ar fi putut părea mai degrabă destinat deschiderii capitolului despre pomană, el încheie cît se poate de potrivit, în registru creştin şi local, discuţia despre pomană ca parte cuvenită (şi distribuită) semenilor din propriul surplus; după cum se va vedea mai jos, există şi credinţa într-un mecanism de corecţie: cel dornic de mai mult surplus, va sfîrşi prin a pierde şi ceea ce avea... "După ce a făcut Dumnezeu lumea ş-a făcut de toate celea, a făcut şi moara ş-a pus pe morar. Da morarul cela aşa de mult mînca ! Făcea mămăliga într-un ceaun mare, mare, şi n-ar fi dat nimărui o fărmăturică, Doamne fereşte ! Tot mînca şi nu să mai sătura. Da a venit acolo la moară un om, care n-avea noroc şi zicea că vrea să meargă la Dumnezeu, să întrebe de ce el, de cînd slujeşte, de nimic n-are parte ? Slujea la un om pe o piatră şi piatra ceea în toată noaptea vinea ceva ş-a tot ciuntit-o, că, păn'ce-a înplinit anul, a fost toată fărîme ! Înc-un suman mai avea ş-acela s-a culcat lîngă foc ş-a ars. «Dacă mergi D-ta la Dumnezeu, zice un om care avea doi giuncănaşi tineri, roagă-l pe Dumnezeu şi pentru mine, să-mi deie mai mare avere, ca să mă pot hrăni». Da morarul zice: «să întrebi şi de mine, mă rog, ce să fac eu ca să am saţ, că o mămăligă aşa de mare fac şi alţii să satură, da eu nu mă pot sătura !». A mers omul acela la nişte călugări, care-s ei pusnici, numai o dată în zi la amiază beau un pahar de vin şi mănîncă o bucăţică de pîne şi nu mănîncă păn'a doua zi la amiază, da pe obraz sînt acoperiţi cu rasă subţire, să nu-i vadă omul şi nici trupul nu-l vede nime, că stau în casă şi omul e afară la fereastă şi aşa vorbesc; – Dumnezeu le spune ce au să spuie. Omul acela a spus că e fără noroc. «Apoi dar să te însori, că poate va avea femeia ta noroc, or de n-a avea ea, vei face copii şi va avea vro unul din copii şi de norocul aceluia toţi veţi trăi». – «Da ce v-aş mai întreba: mai era acolo în moară un om cu doi giuncani ş-a pus ca să-l rog pe Dumnezeu să-i dea mai multă avere». «Spune-i că şi giuncanii ceia-i voi lua». – «Şi m-a rugat şi morarul să vă întreb, ce să facă, că tot mănîncă şi mănîncă, şi tot n-are saţ ?». «Morarului să-i spui că, de vrea să aibă saţ, să nu mănînce singur, să deie şi la alţii şi atunci va avea saţ». A mulţămit omul şi s-a dus şi, înturnîndu-se pe la moară, a spus la toţi ce-a auzit. Morarul ia şi face mămăliga ceea mare şi împărţeşte la toţi oamenii din moară cîte o bucăţică şi i-a rămas şi lui o fălioară. Ia şi săpune şi mănîncă. Vede că să satură, ba încă i-a rămas – pentru că Dumnezeu l-a săturat. «Mulţămesc lui Dumnezeu, că am saţ !» a zis el ş-a făcut cruce la Dumnezeu. Şi de atunci să dă de pomană. Dumnezeu dă omului, ca să

este vechea morală a darului, devenită principiu justiţiar (...). Reîntîlnim aici istoria ideilor morale semite. La origine, *sadaka* arabă, ca şi *zedeqa* ebraică, este în mod exclusiv justiţiară; ea a devenit pomană. Se poate chiar data din epoca mişnaică, de la triumful «Săracilor» în Ierusalim, momentul în care s-a născut doctrina carităţii şi a pomenei, ce avea să facă înconjurul lumii o dată cu creştinismul şi Islamul. În această epocă şi-a schimbat sensul şi cuvîntul *zedaqa*, în Biblie, el neînsemnînd pomană (p. 64)"[34]. Să nu ne îndepărtăm însă prea mult de darul arhaic.

În finalul acestui capitol, cîteva elemente de credinţe populare privitoare la masa în comun ocazionată de pomana pentru morţi merită atenţia noastră. Pe baza unor astfel de credinţe, din care vom oferi cîteva exemple, putem sintetiza semnificaţia rituală a pomenii astfel: dincolo de orice semnificaţie socială-pămîntească, pomana este menită de a crea o comuniune între cei vii şi defuncţi. Toţi, vii şi morţi, sînt aduşi laolaltă prin forţa de atracţie a sărbătorii, iar dacă ne vedem nevoiţi să introducem aici noţiunea darului, ne vom permite să spunem că acest dar subtil va fi simpla participare împărtăşită cu ceilalţi...există însă aici tentaţia de a crea o explicaţie holistă, însă una care – în loc să sintetizeze – ignoră în fapt semnificaţia fiecărei perspective. Este mai degrabă o sugestie pe care nu o

---

deie şi altuia, da dacă tot lui îi dă, şi-i dă, şi nu se mai satură, nici Dumnezeu nu-i dă saţ. Omul cel cu giuncanii s-a dus păn'la un părău glodos ş-au rămăs acolo în părău, nu i-a putut scoate ş-a rămas şi fără aceia. Că omul la Dumnezeu să nu ceară avere, că averea nu să capătă aşa – averea să face cu muncă" (Voronca 1998, pp. 176-177). Tot despre distribuire echitabilă (nu calculată): "La praznice să chemi pe cel sărac, care n-are, căci pentru acela e primit" (Voronca 1998, p. 314).

[34] "Nu se aseamănă oare Tao al Cerului cu un arc încordat ?! De e prea înălţat, îl coborîm, de e prea coborît, îl înălţăm; de e prea încordat, îl vom slăbi, de prea slab, îl vom struni./ Tao al Cerului ia de unde prisoseşte şi pune acolo unde lipseşte; Tao al omului nu este astfel: el ia de unde lipseş-te, punînd acolo unde prisoseşte. Cui îi este cu putinţă să dăruiască oamenilor ceea ce prisoseşte ? Numai şi numai celui înzestrat cu Tao" (*Cartea despre Tao şi virtuţile sale*, Versetul 77).

putem opri locului, o intuiţie a unui solidarităţi cosmice, de care nu este scutit nici omul de ştiinţă, dar care nu rezolvă total natura ştiinţifică a obiectului studiat. Credinţele populare sînt numeroase şi nuanţate: în unele zone, după înmormîntare, un scaun – "scaunul mortului" – rămîne neocupat pe tot timpul mesei de pomană (Văduva 1997, p.136); există cazuri în care defunctului i se construieşte chiar o casă improvizată (Văduva 1998, p. 137). Toate aceste chestiuni sînt deja binecunoscute specialiştilor în ştiinţa religiilor, şi nu numai, iar la dispoziţie ne pot sta numeroase exemple. Nu este intenţia noastră de a susţine un demers comparativ de istorie a religiilor. De asemenea, nici de a interpreta pe baza unor paradigme diverse motivaţia şi semnificaţia sărbătorii. Este adevărat, o dată problema pomenii "atacată" pe căi ştiinţifice diverse, orice rezultate pot fi folositoare. Tocmai din aceste motive, ar fi nesatisfăcător să ne oprim la o interpretare fundamentată pe binomul sacru-profan. Ofelia Văduva spune la un moment dat (1997, p. 138): "Chiar dacă, aparent, se manifestă pragmatic, masa de pomană implică ideea de sacru prin credinţa adînc ancorată în gîndirea tradiţională în sacralitatea alimentelor, augmentată de contextul temporal şi de ritualitatea slujbei religioase". Putem vorbi de "dar sacru" şi de "dar profan" ? Fără dubii, pomana va funcţiona atunci ca un dar, va fi un dar "sacralizat", dacă vom continua să lucrăm cu binomul mai sus amintit. Privind însă cu atenţie darul maussian, vom spune mai curînd că "darul-pomană" nu este "aparent pragmatic" ci *şi pragmatic*, dacă ne imaginăm darul ca funcţionînd simultan pe mai multe straturi, fără distincţii ierarhice, ci cu diferenţe de tonuri, intensitate – social, funerar etc.

Putem privi, cu titlu ipotetic, actul pomenii şi ca pe o "nevoie esenţială a inconştientului universal" (Văduva 1997, p. 138), dar nu putem emite certitudini. Nu este deloc o noutate faptul că problema atît de complexă a inconştinetului trebuie pusă la rîndul ei în mod nuanţat. Tot o interpretare de origine psihologică, dar care se referă de această dată la bunăstarea

mentală a celor rămași în viață, acordă comuniunii ocazionată de masa de pomană o "marcată funcție terapeutică"[35], funcție pe care nu avem motive să o negăm, dar nici să o demonstrăm cu orice preț...

[35] Văduva 1997, p. 139, după L. V. Thomas, *Rites de mort. Pour la paix de vivants*, Fayard, Paris. 1985, p. 242.

2. Despre "transfer"

Un moment de interes pentru prezenta lucrare este credinţa într-un "transfer" al alimentelor de la participanţii la pomană către defuncţi. Aceasta pentru că "specificul acestei ofrande [al pomenii] este de a realiza o mediere între un viu şi un mort, prin acţiunea de a «da unui terţ». La temelia acestui sistem de «transferuri», există credinţa într-o veritabilă «transubstanţiere» a acestor obiecte care, aducînd folos viilor care le primesc în lumea de aici, aduc beneficiu mortului în titlu individual, în lumea de dincolo: actul de a da şi a primi între vii «în numele mortului», permite transferul obiectului oferit şi într-un fel «spiritualizat» spre tărîmul strămoşilor"[36]. Aşadar, este mai mult decît util să luăm în considerare credinţele privitoare atît la destinaţia lumească, cît şi la cea "spirituală" a obiectelor oferite în timpul sărbătorii, şi nu mai puţin să ne gîndim la ceea ce se oferă din "lumea cealaltă".

În termenii materialismului vizibil, alimentele urmează traseul firesc al digestiei...Şi totuşi, potrivit credinţelor, se mai întîmplă şi altceva, cu mult mai important: să ne reprezentăm un sistem asemenea athanorului alchimistului – nu ştim cum lucrează această "cutie neagră", ştim doar că există un *input*, ştim adică ce intră în sistem; *output*-ul se află însă, potrivit credinţelor, într-o dimensiune diferită de lumea celor vii. Iată un exemplu etnografic:

"În această zi, adecă în ziua de Paştile rocmanilor (...), ies românii şi cu deosebire româncele prin lunci şi dumbrăvi, în cari se află poieni umbroase, cu fel de fel de mîncări şi băuturi, precum: pască, ouă roşii, miei fripţi, slănină, rachiu fiert cu miere şi vin. În luncile sau dumbrăvile în cari ies petrec apoi toată

---

36 Mesnil şi Popova 2002, p.104.

ziua aceea mîncînd, bînd şi veselindu-se. Unele femei[37], cari sînt mai avute, şi cu deosebire cele de pe la oraşe, iau şi lăutari cu dînsele, cari le cîntă, ca sărbătoarea aceasta să fie cu atîta mai plăcută şi ele mai vesele. Ce se atinge de fărîmăturile de mîncare ce cad şi rachiul sau vinul, care se varsă la această ocaziune în iarbă, se crede că nu sînt pierdute, ci cei omorîţi de hoţi, cei împuşcaţi, cei spînzuraţi, precum şi cei înecaţi, mănîncă şi beau dintr-însele şi se înfruptă şi ei măcar cu atîta. Deci cu cît mai multe fărîmături cad şi cu cît mai multe picuşuri se varsă, cu atîta e mai bine şi mai plăcut la Dumnezeu"[38].

Avem de-a face aici cu o primă variantă de transfer al alimentelor către cei decedaţi: trecerea alimentelor "dincolo" nu are loc în paralel sau simultan cu digestia celor din lumea aceasta, ci după răsturnarea unei părţi mici – act voluntar sau întîmplător – în pămînt. Simbolic, din momentul contactului cu ţărîna, considerăm că alimentele sînt transferate decedaţilor.

Deşi bucatele sînt destinate ca în final să-i hrănească pe cei decedaţi, modul în care se consideră că are loc transferul este diferit în următorul exemplu:

"În unele părţi din Bucovina este asemenea datină de a merge în această zi la ţinterim cu procesiunea, adecă cu cruci, cu prapure şi cu icoane, ducînd cu sine diferite obiecte de mîncare, cari, după ce au sosit la starea locului, le aşază pe mormintele celor repauzaţi, mai ales însă ale copiiilor unde, venind preotul şi facînd panachidă[39] pentru cei repauzaţi, le

[37] De remarcat aspectul de sărbătoare feminină a Paştelui Blajinilor.

[38] Marian 1994, pp. 239-240.

[39] "După ce mîntuie preoţii în biserică de făcut prohodul mortului, se face «panachida» sau rugăciunile parastasului, la care pomeneşte preotul pe toţi morţii familiei, ce sînt puşi în pomelnic, ca să aibă parte şi ei. Iar cînd s-a sfîrşit şi se zice: «vecinica lor pomenire», atunci neamurile, bărbaţii ce sînt de faţă, ridică parastasul în sus şi-l săltează, tot timpul cît se cîntă aceasta, iar la urmă să rădică de tot în sus. Oamenii de faţă pun toţi mîna şi ajută şi ei, care nu pot ajunge, pun macar mîna unul pe altul, ca astfeli să aibă şi ei parte din parastasul acela pe ceea lume. (Aceasta spun în Mihalcea, alţii spun că pentru ca să se vadă toţi pe ceea lume).

binecuvîntează. Iar după ce le-a binecuvîntat, le dau de sufletul morților celor ce s-au pomenit"[40]. Prin urmare, alimentele o dată binecuvîntate, sînt oferite celor din lumea aceasta, considerîndu-se că în același timp funcționează un mecanism de transfer, iar alimentele ajung și la cei decedați. Astfel, printr-un mecanism în fapt cu greu accesibil cercetării științifice, bucatele și băuturile ajung la cei morți...

Exemplul următor este mai concret. Aici se consideră că partea cea mai subtilă (deși materială)[41] a bucatelor se ridică în mod natural (pînă aici legile fizicii ne sînt de ajutor), devenind hrană pentru defuncți: " (...) conținutul ofrandelor pentru morți exprimă repere precise ale spiritualității tradiționale, centrate în jurul credințelor ce se referă la eficacitatea alimentelor cu un simbolism marcat (colaci, lapte, miere, vin), cît și a «mîncărurilor gătite» în casă, al căror abur[42] și miros constituie hrana celor morți" (Văduva 1997, p. 134)[43].

Parastasul se rădică în sus ca să ușureze sufletul, să-l rădice de la greu, din iad. Tot astfeli se rădică și orce parastas ce se face mai pe urmă, la unii însă îl rădică la masă acasă" (Voronca 1998, p. 321).

[40] Marian 1994, p. 237.

[41] ...la fel cum cineva spunea că fumul de la bețișoarele aromate se ridică la Cer (ca ofrandă) – conform observațiilor proprii (1994), provincia Sichuan, China.

[42] "De obicei, la morți, acele mîncări li se dau de pomană care le-au plăcut și în viață. La morți, nu merge mîncarea, dar aburul acela merge. Iată ce se spune din bătrîni: Zice că de demult nu era ca amu, oamenii țineau pînea în gropi adînci. Odată, zice că a mers noaptea un om și a căzut într-o groapă de acelea și, pesemne că era departe de casele oamenilor, că nu a dat nimene de dînsul, ca să-l scoată, nici n-au auzit strigătele lui. Cei de acasă l-au căutat cît l-au căutat, pe urmă, gîndind că-i mort, au început a-i face la praznice de suflet și i-au făcut un an de zile necontenit, pînă ce au dat de dînsul acolo. El încă n-a fost murit, măcar că nu a avut ce mînca; se ținea sătul și se hrănea cu aburii ce-i veneau, de la praznicele care i le făcea acasă femeia lui" (Voronca 1998, p. 313).

[43] ...și o explicație abstractă : "Oferite celor vii, ele [alimentele] se transformă, printr-un proces mental de sublimare, în hrana de drum a celui ce pleacă spre «cealaltă lume» (Văduva 1997, p. 139)".

În funcţie de zona etnografică, modul în care este reprezentat un *transfer între lumi* ia forme dintre cele mai diverse (şi mai interesante). Iată un astfel de exemplu, interesant cel puţin pentru claritatea reprezentării lumii de dincolo şi a schimbului care are loc între cele două lumi: "Această comunicare [între lumea de aici şi cea de dincolo] ia cîteodată forme de o stranie «materialitate», ca de pildă în următoarea «întîmplare»: «În noaptea după ce am luat colacii pentru pomană, fata mea Camelia a visat că era ceva aşa în jos, ca un tub, şi că mînuia colacii şi cu dreapta, şi cu stînga, şi-i dădea pe tubul ăla. Şi acolo a auzit glasul lui tăticu', parcă l-ar fi văzut: Camelia, tu eşti, tată ? – Eu sînt. – Bine că mi-ai mai dat colaci, că nu mai aveam». De fapt, ceea ce ne fascina cel mai mult era această «continuitate» dintre lumi, firescul cotidianului prelungit în lumea de dincolo, totala «gorjenizare» a Raiului creştin. Din acest punct de vedere, nu am dus nici o clipă lipsă de exemple. Iată doar cîteva dintre ele: «Murise un tînăr de 28-30 de ani, care era tîmplar. Mai tîrziu, l-a visat mama sa şi i-a spus să-i dea de pomană unui alt prieten al său, tîmplar, un lucru ca să aibă el pe lumea cealaltă, să termine ce începuse pe pămînt, o uşă, nişte ferestre» (G.O., Cetate). «L-am visat că vine şi i-a cerut nurorii bastonul, că-l doare piciorul. Dacă i-a fărîmat maşina piciorul, îi trebuie baston» (P.M., Huluba). După ce i-a murit bărbatul, o femeie a visat că «acesta plînge şi-o ceartă de ce i-a lăsat mustaţă, că el nu purta mustaţă» şi să-i trimită, în consecinţă, sculele de ras (M.B., Pociovalişte). «L-am visat că vine aicea să mă ia la rost. – Păi da, un lucru n-am – zice – la post. N-am pat. – Păi – zic – tu unde dormi ? – Eu dorm într-un pat cu-n învăţător şi c-o învăţătoare. După un timp, la vreo trei-patru luni, cam aşa, i-am făcut tot ce i-a trebuit: pat, cearceaf. Cum îs paturile acuma. Nu mai vor să se culce în paturi de lemn, cum dormeam noi, bătrînii. Eu zic uite, dar nu-l primeşte (dacă e de lemn, n.n.). I-am dat patu', mi-am făcut cearceaf cu două perini ca să am, cîte una pe jumătate de

pat. Să fac așa cum zicea femeile: Cu căpătîi lung cît îi patu' ! Am cumpărat, mi-am făcut cearceaf cu dantele, cum trebuie, cum se poartă acum. Și l-am dat de pomană. I-am dat așa cum a cerut și l-am visat a treia sau a patra lună aici, în cameră, culcat în pat» (M.C., Pociovaliște)"[44].

Exemplele pot continua: participanților la slujba funerară li se oferă o lumînare de care se leagă un colț al unei batiste; în plus, un ban este înfășurat strîns în suprafața aceleiași batiste. Conform credinței în transferul obiectelor oferite în astfel de situații către defuncți, banul va ajunge în mîna celui decedat pentru a-și cumpăra trecerea prin "vămile" către lumea cealaltă. Nu este singurul mod prin care defunctul este înzestrat cu bani pentru vămi: lui i s-a legat un bănuț cu o ață roșie de unul dintre degete, iar după slujba din biserică, rudele (și nu numai) vîră în sînul defunctului bancnote pe care acesta le va folosi la trecrea vămilor.

Există cazuri cînd transferul de bunuri către lumea cealaltă se face pentru sine însuși. Este ceea ce deja cunoaștem ca

---

[44] Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței. Anii de ucenicie ai unui antropolog*, Paideia 1999, p. 142. Această comunicare între cele două lumi se bazează pe o "imagerie bogată și concretă legată de lumea de dincolo"; moartea poate fi "un personaj căruia i se dă de pomană"; are loc o "comunicare directă și concretă cu morții" (p. 101); "permanentă comunicare cu morții (aceștia își transmit tot timpul nevoile prin vise, cei vii transmițîndu-le obiectele cerute etc.); visele sînt «ceea ce vede sufletul cînd călătorește»" (p. 102). Mai departe (p. 142): "Această concepție despre vis a *pămîntenilor* este legată de folosirea acestuia ca un soi de «cale regală» a comunicării dintre lumea de aici și cea de dincolo. Prin vis, afli ce se mai întîmplă pe «acolo» («l-a întrebat soția pe bărbat: – Ce faceți acolo ? – Uite ce facem...facem tot ce-am făcut și de cînd am plecat de la tine. Uite-așa muncim și avem ce ne trebuie.») și primești sfaturi pentru ce mai e de făcut pe «aici» (unii morți au scos familiile din anumite încurcături. Că mortul rămîne alături de familie). Prin vis, cei despărțiți sînt din nou împreună: «îl visez că vine și ne ducem pe la locurile pe unde am umblat» sau «eu l-am visat pe-al meu că ne-am întîlnit. – Mai veniși ? – îl întreb – Mai venii și eu pe-acasă – zise el – că am plecat de-o săptămînă»".

"pomana de viu". E asemenea unui "credit" pe care actorul şi-l creează în lumea de dincolo pentru a evita lipsurile, o dată ajuns. Aici nu intră în discuţie noţiunea de schimb...o dată ce vom avea mai multe (şi cît mai variate) exemple etnografice, de asemenea sprijin teoretic, vom trata subiectul în amănunt.

3. Paştele Blajinilor / Morţilor

Zilele de pomenire a morţilor sînt numeroase în calendarul ritual religios (şi tradiţional), însă, pe lîngă acestea, există o sărbătoare de Paşti dedicată exclusiv defuncţilor: Paştele Morţilor. Potrivit lui Ion Ghinoiu[45], această "sărbătoare populară cu dată mobilă" este sinonimă cu "Paştele Morţilor" şi cu "Lunea Morţilor". În timpul acestei "sărbători dedicate moşilor şi strămoşilor (...) credincioşii depun ofrande pe morminte, bocesc morţii, împart pomeni, fac libaţiuni, se întind mese festive (rituale) în cimitir, lîngă biserică, sau în cîmp, la iarbă verde".

Materialul etnografic privitor la sărbătoare se referă adesea la zona de nord a ţării. Iată informaţiile culese de către Elena Niculiţă-Voronca: "Luni, a doua zi după duminica Tomei, să serbează în Botoşani, ca şi în satele de pe lîngă Suceava, «Paştele Blajinilor», adecă să serba mai dinainte. Bunica autoarei da luni dimineaţa ouă roşii de-a dura pe iarbă la copii, pentru blăjini; «că erau tare blăjini şi buni, saracii»; şi să chema că le trimite ouăle lor. Tot pentru blăjini să dau şi goacele de la ouăle ce se pun în pască pe părău, căci ei numai pe atîta cunosc cînd sînt Paştele lor. Cine vrea să serbeze Paştele Blajinilor merge la cîmp şi mănîncă pască şi ouă pe iarbă verde – şi ei tare se bucură că serbează ziua lor" (Voronca 1998, p. 292). "Iată cum se petrecea mai demult Paştele noastre, precum şi ale Blajinilor, la Dracşani, lîngă Botoşani: În ziua întâi de Paşti, mergeau cu pască numai la părinţi, abia luni şi marţi la neamuri. Miercuri mergeau cu pască la crîşmă şi la fîntînă şi beau acolo, ca să aibă roadă la cînepă. Joi duceau la preuteasa pască, ouă roşii şi albe, găini şi petreceau, iar vineri primea fata preutesei vizite de fete şi feciori. Veneau cu ghirlande şi cu săminţuri de

[45] Ghinoiu 1997, p. 148.

flori. Flecăii veneau cu fluierele şi cîntau şi jucau. Luni, după Duminica Tomei, începeau iar vizitele cu pască, de la părinţi, şi sfîrşeau în aceeaşi zi, la fata popei. Fetele şi ficiorii luau pască şi ouă şi mergeau cu muzică să facă petrecere pe malul iazului Dracşani. După ce mîncau, aruncau pască, găoace de ouă, şi -puri cu băutură, păhăruţe şi tot ce rămînea în iaz, ca să meargă la blăjini. Mai jucau ceva şi apoi mergeau pe acasă şi să chema că s-a petrecut şi Paştele Blajinilor" (Voronca 1998, p. 293). "În Bucovina de Sus, blăjinii se numesc «rohmani», iar Paştele lor se ţin miercuri, în a patra săptămînă după Paşti – cum s-ar spune, «la Miezul-păreţei» celor 40 de zile păn' la Ispas; în aceeaşi zi cînd în Moldova să ţin Rusaliile, de vînt" (Voronca 1998, p. 293). Rohmanii, unde sînt ei, postesc tot anul pentru noi, ei ţin lumea cu postul, ca să nu ne prăpădim. Numai o dată pe an se înfruptă, cu aceea ce rămîne din găoacele de la noi, cînd coacem de Paşti, de aceea e tare păcat să scurgi atunci ouăle. (...) Rohmanii sînt aşa de buni la Dumnezeu, că Dumnezeu pentru dînşii ne ţine. Ei trăiesc pe apă şi nu se cufundă. (...) Paştele Rohmanilor se ţin, pentru că şi ei au ţinut Paştele noastre. Ei, cînd văd găoacele de la noi, zic: «Iată, au fost amu Paştele lacomilor!». Ei sînt cei mai buni oameni, sînt sfinţi. Paştele Rohmanilor de aceea se ţin, că nu se ştie care-s mai mari: a lor sau a noastre, numai cît a noastre sînt mai întăi. Rohmanii sînt în apă, lor le aduc păserile spice în cioc, dar ei nu le mănîncă, ci numai se uită şi sînt sătui. Ei sînt călugării cei mai sfinţi, în ţara lor nu se primesc oameni de aceştialalţi. Ei se roagă la Dumnezeu, dar nu cer nimică. Dumnezeu cum le va da, aşa primesc, căci Dumnezeu ştie ce face şi pentru ce. Rohmani n-au femei – în ţara ceea, femei nu sînt – numai bărbaţi singuri" (Voronca 1998, pp. 293-294). "Rohmanii, pe trup, au drept îmbrăcăminte unghie" (Voronca 1998, p. 294). "Blajinii sînt oameni buni, lor le duc cioarele în cioc grîu şi de acolo fac naforă şi să hrănesc". (...) "Paştele lor e bine să le ţii, pentru durere de cap, de măsele, de picioare, că ei se învoiesc 17 de la un ou şi nu ştiu nici de o durere. Sînt mici. (...) În Carapciu, Paştele Rohmanilor să ţin pentru oi. Rohmanii sînt aşa de buni,

încît Dumnezeu pentru dînşii ne ţine. Ei locuiesc pe lumea asta, la căpătul pămîntului, este aşa un loc deoparte. În Vijniţa, în ziua de Paştele Rohmanilor se face iarmaroc de oi. Rohmanii stau în mare; cînd e frumos, lună, ei iese şi vorbesc. (...) Blajinii sînt adormiţii, morţii, ouăle să nu le scurgi de tot, că ei din aceea se înfruptă. Oamenii, dacă mor, nu sînt blăjini ? Ei nu mai fac nici un rău ! (Voronca 1998, pp. 294). "În Mihalcea, unii oameni nu lucrează în ziua de Paştele Rohmanilor, pentru că spun că, la Dorohoi în Moldova, ara în ziua aceasta un om cu doi boi, cu argatul, şi era şi un cîne lîngă dînşii şi toţi s-au cufundat în pămînt, iară deasupra a ieşit apă. În ziua ceea, dacă pui urechea la pămînt, auzi pe omul acela ce s-a cufundat strigînd: «Hais, cea, hais, cea !» în pămînt. Acolo, dacă pun oamenii urechea la pămînt, aud cocoşii rohmanilor cîntînd şi cîinii lătrînd" (Voronca 1998, pp. 294-295).

Să vedem mai departe cum se desfăşoară în zilele noastre această sărbătoare, şi anume în comuna tulceană Sfântu Gheorghe:

În prima zi de luni după duminica Tomii, în comuna Sfântu Gheorghe (Tulcea), în jurul orei nouă dimineaţa, oamenii ies pe porţile caselor ducînd cu ei bucate. şi băuturi în coşuri, îndrep- tîndu-se către cimitir. În afară de mîncăruri şi băuturi, mai sînt transportate mese şi băncuţe de lemn, pături, tăvi sau platouri şi feţe de masă. Toate acestea pot fi duse, unde este cazul, cu ajutorul unor cărucioare cu două roţi. Ajunşi în cimitir, oamenii încep să amenajeze mesele pe deasupra mormintelor[46], aşternînd feţe de masă curate şi călcate. În acest răstimp, preotul şi ajutoarele sale se pregătesc pentru a susţine slujba de pomenire a morţilor. Masa rituală este dispusă pe aleea principala a cimitirului, la circa 30 de metri de intrare. Deşi nu se află cu exactitate în centrul geografic al cimitirului, plasarea

[46] În privinţa meselor de deasupra mormintelor la Sfântu Gheorghe: "Asta cînd se duc sîmbăta, duminica, de sărbători şi să nu ţină tava şi pun pe măsuţele alea cînd facem Paştele Morţilor. Prima săptămînă după Paşti ne ducem să citească pomelnice pentru morţi şi întindem cearceafuri şi ne punem la masă toţi şi se împarte la toţi" (conf. interviului realizat cu fam I. de către Claudia Răducă şi Adina Folvaiter).

pe aleea principală, perpendiculară pe intrare, de asemenea lăţimea acestei alei, oferă impresia că slujba are loc în centrul cimitirului. Pe masa rituală se găsesc: pască, ouă roşii, cozonac tăiat în felii – în farfurii sau în coşuri, o carte bisericească şi carneţelele pentru pomelnic, care aparţin fiecărei familii.

Slujba de pomenire începe, iar oamenii continuă să adauge carneţele sau liste cu pomelnice, şi bani. Banii, în primul rînd bancnote de cîte zece mii de lei, sînt strînşi într-o servietă neagră de vinilin. În jurul spaţiului ritual, o mică parte dintre oamenii veniţi la cimitir asistă. În faţă mesei – preotul care ţine slujba se află cu faţa spre răsărit – se află mai ales copiii curioşi, în vreme ce adulţii se află în lateral sau în spatele preotului. În acest timp, cei care nu asistă, de aproape sau de departe, continuă să amenajeze mesele cu mîncăruri, să toarne vin în pahare. Pe deasupra mormintelor este vînturată tămîia arzînd, în vase de metal uzate. La rîndul lor, copiii care nu sînt curioşi să privească la slujbă, aleargă de colo-colo jucîndu-se ca în oricare loc unde li s-ar oferi ocazia. Încet-încet, fără grabă, mesele au fost aranjate: cozonac, ouă roşii, mere. În spatele preotului, unii dintre oameni se adaugă unul cîte unul, formînd în mod spontan un cor, slujind drept fundal expresiei rituale a preotului: cîntă pe două voci, în română şi în ucraineană. La unele morminte, tămîia încă mai fumegă.

Unii oameni aflaţi la distanţă privesc în tăcere spre locul unde se ţine slujba, aşteptînd parcă un semnal de început.

Pomelnicul a fost citit şi se cîntă "Veşnica pomenire". Oamenii formează cercuri nu numai în jurul unor platouri sau farfurii, ci şi în jurul măsuţelor, agitîndu-le pe acestea în sus şi în jos – mese sau veselă – după obiceiul cunoscut. Slujba se încheie, iar oamenii purced destinşi la a oferi felii de cozonac, ouă roşii, mere sau pahare cu băutură celor din proximitate, iar apoi celor cunoscuţi sau nu, aflaţi la distanţă. Femei sau bărbăţi în etate primesc sobri, făcîndu-şi cruce şi sărutînd, de pildă, felia de cozonac primită. Din paharele cu băutură oferite, deşi se cuvine să fie băute cu totul, unii beau numai cîte puţin. Paharul este reumplut şi oferit altcuiva. Preotul continuă sa

ţină slujbe particulare acolo unde i se cere, potrivit rînduielilor bisericeşti şi ale locului.

Pe iarbă, sînt aşezate pături şi feţe de masă, peste care vor fi desfăşurăte în comun mîncărurile şi băuturile. Hrana obişnuită a satului de pescari – peştele – este puţin vizibilă.

Se ivesc cîteva ţigănci care cer băutură şi mîncare. Replica oamenilor nu este una de zgîrcenie, însă ţigăncilor li se aminteşte "că şi noi avem săraci", fiind invitate să nu se obrăznicească prea tare...

După două-trei ore, din cimitirul aflat la poalele farului, unii dintre oameni încep să strîngă şi să plece, ducînd în spate mesele. Sîntem în jurul orei două după amiază iar strigătul uneia dintre femeile mai în etate – "nu plecăţi, măi !" – se aude ca spart în mijlocul unui zumzet de voci. Plecarea are ceva pripit, ca şi cînd s-ar fi schimbat brusc vremea. Ne aflăm la mijlocul aceleiaşi zile însorite, deşi sub un vînt ostil. Ducînd cu ei mesele, băncuţele, tăvile şi coşurile aproape goale, oamenii pleacă, pe rînd, spre casele lor. Şi păturile, şi feţele de masă de pe aleea principală sînt strînse, apoi restul...Pe alee, un grup de femei zăboveşte, cîntînd cu patos "Hristos a înviat din morţi". În cursul acestui episod, localnicele aflate la vîrsta pensiei, care nu se dau în lături de la cîteva pahare de băutură, devin mai vizibile. Pe drumul îndărăt, acelaşi grup feminin se va opri din casă în casă pentru a conduce cîte o tovarăşă, prilej pentru noi acte lirice şi bahice.

După mai multe zile de pregătiri, de asemenea dupa o zi de duminică şi una de luni dedicată pomenirii morţilor, oamenii revin la treburile rămase în suspensie în acest răstimp: se lucrează din nou la grădină, se repară sau se construiesc case ori anexe, şi, mai ales, se iese la pescuit. Ne aflăm încă în sezonul scrumbiilor...[47]

Să recapitulăm succint etapele care alcătuiesc sărbătoarea de Paşte ale Morţilor, aşa cum are loc la Sfântu Gheorghe:

- pregătirea mîncărurilor şi a băuturilor (cu cîteva zile înainte)

---

[47] Observaţii proprii de teren, aprilie 2004.

- adunarea în cimitir (în cursul dimineţii)
- aşezarea meselor cu bucate şi băuturi pe deasupra mormintelor
- pregătirea pentru slujba religioasă
- slujba de pomenire a morţilor, binecuvîntarea alimentelor
- *momentul esenţial* : participanţii îşi oferă unii altora bucate şi băuturi, apoi urmează masa în comun, cînd totul este pus laolaltă, fiecare primind de la ceilalţi
- dezagregarea – strîngerea meselor, tăvilor, coşurilor etc.
- întoarcerea spre casă

Ca spaţiu etnografic surprinzător de puţin studiat de către etnologi, comuna Sfântu Gheorghe (sau, de pildă, alte zone din Delta Dunării, locuite de lipoveni sau de ucrainieni) nu este de regulă menţionată printre locurile unde este atestată sărbătoarea (Banat, Bucovina, Maramureş şi Transilvania)[48]. "Lunea Morţilor" este sinonimă cu "Paştele Blajinilor", dar nu pe de-a întregul: aceasta din urmă se poate ţine şi în alte zile în afară de cea de-a opta zi de la Paşti[49].

[48] De exemplu: Ghinoiu 1997, p. 148.

[49] Pentru originea legendelor despre Blajini: vezi Laura Jiga, *Ambiguitatea textului literar şi crearea legendelor (cu referire la Alexandria şi credinţele despre Blajini)*, în REF, Tomul 44, 1 (1999), pp. 73-84. În finalul studiului autoarea atrage atenţia asupra originii Paştelui Blajinilor: "O problemă dificilă ridicată în faţa studiului nostru este cea a Paştelui Blajinilor. De ce credinţele despre Blajini, aşa cum le-am văzut pînă acum (mai sînt şi altele, fără legătură cu Alexândria), au dat naştere unui obicei ? Este acest obicei element al unui cult ? De ce Paştele ? Pe cît de grea, problema este pe-atît de importantă, deoarece apariţia complexului credinţă-cult este un semn sigur al consacrării (în sens etimologic) celei dintîi. Atribuindu-li-se un cult, Blajinii au fost definitiv rupţi de imanent" (p. 84). De asemenea, vezi articolul său *Tradiţii narative care integrează legendele româneşti despre Blajini*, în *Symposia. Caiete de Etnologie şi Antropologie*, Nr. 1/2002, pp. 198-205. Pentru noi, la toate aceste dificultăţi se adaugă problema lipsei materialului etnografic referitior la zona Sfântu Gheorghe. În particular, lipsa unor interviuri ample privitoare la credinţele despre Paştele Morţilor/Blajinilor – iată unul dintre neajunsurile lucrării noastre. În curînd va apărea, la Editura Paideia, o lucrare a Laurei Jiga privitoare la Paştele Blajinilor. Deşi conţine fără îndoială lucruri utile pentru lucrarea noastră, din păcate, nu ne este la îndemînă manuscrisul.

4. Concluzii

Aşadar, în ce măsură pomana funcţionează asemenea darului maussian? Verificînd pe baza triplei obligaţii, observăm că două dintre obligaţii există (a *da* de pomană, a *primi* pomana); însă, aşa cum am mai arătat în lucrare, de aici mecanismul maussian nu mai poate funcţiona perfect convingător în afara exemplelor etnografice de care s-a folosit Mauss însuşi ! Nu un artificiu ne va ajuta să continuăm, ci un fapt: revenind la sărbătoarea de la Sfântu Gheorghe, observăm că între participanţi se stabileşte o relaţie de egalitate (şi una de reciprocitate) – fiecare este pregătit să dea pomană şi să primească în acelaşi timp. Prin urmare, actul de a da pomană se poate suprapune la un moment dat cu actul de a contra-dărui. Astfel,

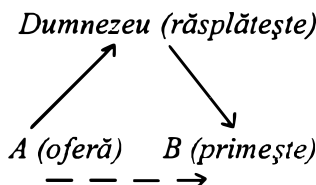
A (oferă) → B (primeşte); B poate oferi pomană la rîndu-i lui A, acest din urmă gest putînd echivala cu contra-dăruirea; de asemenea, B îi poate oferi şi lui C, D etc.; A poate primi la rîndul său de la C, D etc.

Nu cred că este cazul să urmărim în amănunt cine de la cine primeşte pînă în final, aşa cum nu este obligatoriu ca în timpul sărbătorii fiecare să ofere tuturor şi să primească de la fiecare! Acest tip de relaţie aparţine planului vizibil, material, însă pomana se oferă în esenţă pentru sufletele celor morţi. Prin urmare, în planul celălălt există un alt receptor (să-i spunem A', defunctul), care aşteaptă bunuri din partea rudelor în viaţă. La rîndul său, A' îl răsplăteşte pe cel care a dat de pomană, chiar dacă A se cuvine, cel puţin formal, să dea de pomană dezinteresat. Ne imaginăm că actul de a primi are loc simultan în ambele planuri:

A (oferă) → B (primeşte "de sufletul" defunctului A')

→ A' (primeşte şi răsplăteşte) → A (este răsplătit)

La rîndul său, B îi (contra-)dăruieşte lui A, sau dăruieşte unui C, D etc., în vreme ce fiecăruia îi va corespunde un defunct B', C', D' etc., pregătit să primească şi să răsplătească. Iar mai presus de vii şi de morţi, potrivit credinţei, se află un Dumnezeu pregătit să-l răsplătească (= să contra-dăruiască ?) pe cel care a dăruit, în numele celui care a primit (de fapt, este vorba şi de cel viu care primeşte, şi de mortul în numele căruia se dă):



Şi totuşi, se poate numi acesta un "fapt social total" ? Pla- sîndu-ne în afara spaţiului etnografic oferit de către Mauss şi ajungînd să ne întrebăm dacă există o obligaţie ca Dumnezeul creştin-ortodox să contra-dăruiască (în numele lui B), întreaga demonstraţie este menită să se năruiască[50]. La nivel social totuşi, lucrurile au o noimă: am observat că a face pomană plaseaza individul la un nivel neutru, de normalitate, iar în funcţie de anvergura rituală şi materială a pomenii, actul devine o măsură a prestigiului.

Atît exemplele, cît şi interpretările şi reprezentările ar putea fi cu mult mai numeroase. În privinţa laturii calitative, lucrarea de faţă are nenumărate neajunsuri, iar cele mai

[50] Dar nu din lipsă de exemple etnografice, de pildă: "Morţii se roagă lui Dumnezeu pentru sănătatea noastră, ca să trăim, să dăm şi să-i pomenim" (Voronca 1998, p. 314); "Cine dă săracului împrumută lui Dumnezeu" (Voronca 1998, p. 316).

însemnate sînt legate de pregătirea documentară: în propriul demers etnografic, nu am ajuns la stadiul (final) al "interogatoriului", de care ne vorbeşte Mauss în al său *Manual* (Mauss 2003, p. 36), decît într-o foarte mică măsură. În privinţa materialului bibliografic, lipsurile nu vor întîrzia să iasă la iveală. Iar referitor la cadrul teoretic, lucrarea este în mod evident tributară mai degrabă unei scheme ("tripla obligaţie" a lui Mauss), ignorînd de multe ori contextul în care s-a format o astfel de schemă[51]. De pildă, cea de-a doua obligaţie, de a înapoia, este explicată prin spiritul lucrului dat; este un obstacol în faţa fragilei construcţii pe care ne-am permis-o, deoarece diminuează posibilitatea de a aplica sistemul triplei obligaţii în afara spaţiului de unde este originar *hau*[52]! În fine, am vorbit

[51] Godbout: "Mauss lui-même se garde d'extrapoler ses résultats au-delà des cultures qu'il a étudié" (Godbout 1992, p. 147).

[52] "În comunicarea sa din 1923 la Institutul francez de antropologie, intitulată «Obligaţia de a face cadouri», Mauss abandonează *potlatch*-ul amerindienilor în favoarea polinezienilor «care nu cunosc sau nu mai cunosc *potlatch*-ul», ci mai multe forme de prestaţii sociale şi fără îndoială de «instituţii intermediare» între cele două. Diferenţa dintre aceste forme intermediare şi *potlatch*-ul pur constă în faptul că «tema rivalităţii şi a luptei este actualmente străină de acest sistem». Dar ceea ce face ca ele să reintre împreună cu *potlatch*-ul în genul prestaţiilor totale e faptul că «tema cadoului oferit şi primit obligatoriu, şi în acelaşi timp voluntar, este esenţială aici». Apoi, după modelul lui Turner, care cercetează faptele din Samoa, el evocă *oloas* (bunurile imobiliare, dar străine) şi *tongas* care desemnează bunurile familiale, dar şi instituţia copiilor în îngrijire, numiţi tot *tonga*, deoarece ei reprezintă canalul prin care trec în mod obligatoriu bunurile *oloas* ce trebuie să intre în familia care primeşte copilul. Urmărind această instituţie ce se regăseşte cu acelaşi cuvînt, *tonga*, în Noua Zeelandă, Mauss conchide: «Unul dintre cele trei elemente ale acestui sistem de drept care constă în schimbul continuu de cadouri» poate fi explicat. Ceea ce defineşte *a minima* un sistem de prestaţii totale pe care îl exprimă astfel: «Sistemul presupune 1. obligaţia de a face daruri; 2. obligaţia de a primi; 3. obligaţia de a le înapoia. Despre cel de-al treilea element este posibil să oferim chiar acum cîteva precizări». Şi mai jos, Mauss dă renumita explicaţie a lui Tamati Ranapiri, acel «jurist maori...foarte bine descris de Edson Best» (în timp ce metoda filologică permite reluări fructuoase în etnografie); juristul de la antipozi

despre dar ca despre un bun exclusiv al lui Marcel Mauss, iar tripla obligaţie, aşa cum am mai spus la un moment dat, ne-a slujit drept unealtă de neînlocuit. Totuşi, vom fi obligaţi în viitor, pentru a putea continua să pretindem că facem ştiinţă, să gîndim, cu titlu ipotetic, şi aşa-numite ipostaze *extra*- sau *non*-maussiene ale darului[53]. Pe de altă parte, "oricît de importantă ar putea să pară în unele demersuri teoretice, obligaţia de a înapoia nu este întotdeauna prezentă şi atunci cînd este, ea nu presupune înapoierea obligatorie a unui produs de aceeaşi valoare sau de rang echivalent"[54]. Iată un argument în plus pentru a nu considera lucrarea noastră mai mult decît ceea ce este: un exerciţiu etnologic.

---

explică obligaţia de a înapoia prin spiritul lucrului dat, faimosul *hau*" (Tarot 2001, p. 533).

[53] Este vorba, desigur, numai de "darul arhaic". Pentru a vorbi despre acesta, Godbout introduce, pe lîngă canonicele *potlatch* şi *kula*, un exemplu post-maussian de dar arhaic: "Tous les écrits théoriques sur le don qui visent à une certaine généralité s'amorcent, comme ce chapitre-ci, par un rappel des études anciennes et une présentation des analyses récentes sur le potlatch et kula. Potlatch et kula représentant, en quelque sorte, les «figures imposées» de toute «présentation» sur le don; et d'ailleurs à juste titre. Pour les figures libres, le choix est infiniment plus ouvert. Des explorations anthropologiques récentes de la Nouvelle-Guinée, notamment, livrent un riche matériau. Mais il nous paraît préférable ici d'aborder un troisième continent, l'Afrique, et de nous interroger sur la place du don au sein d'une société relativement complexe et qui, à la différence des Kwakiutl et des Trobriandais, connaît le marché depuis longtemps. L'exemple servira ainsi d'introduction à une réflection sur les rapports du don et de la marchandise". Godbout se referă la studiile lui Guy Nicolas desfăşurate între 1950 şi 1970 în regiunea Maradi (în sudul statului Niger), privitoare la "sistemul oblativ" de aici. Studiul are ca rezultat cartea *Don rituel et échange marchand* (1986), pe care Godbout o descrie drept "lucrarea etnologică cea mai completă şi cea mai bună efectuată vreodată asupra acestui subiect", deplîngînd în acelaşi timp faptul că este puţin cunoscută (Godbout 1992, pp. 145-161).

[54] Bonte şi Izard 1999, p. 609.

Appendix

A. Interviu cu dl. M., fiica sa G. şi ginerele său L.

Dl. M. a vizitat de mai multe zeci de ani încoace Sfântu Gheorghe, iar în anii 1990, familia lor (care o include şi pe soţia d-lui M., de asemenea pe M. (sora lui G) şi pe fetiţa lui M.) şi-a cumpărat o casă aici, deschizînd o pensiune, apoi încă o casă, cu grădini, anexe etc. De menţionat că dl. M., pensionar, petrece cel mai mult timp aici; G. este medic şi profesează în Bucureşti, cu excepţia perioadei mai calde a anului, pe care o petrece la Sfântu Gheorghe. Atît familia d-lui M., cît şi ginerele său L., sînt de etnie maghiară, dar sînt stabiliţi în Bucureşti.

(...)

L: Anul trecut cînd s-au înecat tinerii ăia neexperimentaţi...trei puştani...Nu ştiu, de Crăciun sau înainte de Craciun, după Craciun cînd era furtună...sînt anumite semne pe care trebuie să le iei in considerare.

G: Se spune că marea îşi cere drepturile.

L: Nu ai voie, nu ştiu, de Paşti, de Craciun.

G: Se spune că vuieşte marea într-un fel şi atunci moare cineva. Astea sunt opiniile lor.

(...)

I: Am fost şi noi ieri pe la cimitir şi-am observat că în loc de coroană de flori aveau colac de salvare.

L: Comportamentul lor e în legatură cu...au fost ceva refugiaţi...ceva închisoare...au evadat.

I: Nu, nu ştim nimic de asta.

G: Bine, astea le ştia Constantin pentru că el a stat, vorba aceea, cot la cot cu ei atîţia ani şi a lucrat şi cu medicul...au lucrat în nişte condiţii...cu Boris...lucrau pe şalupă...cum îi spuneau, sicriu plutitor sau ceva de genul ăsta...

I: Bine, acum, istoric s-ar putea între timp, să-şi fi dezvoltat un gen de legatură...

G: Întotdeauna e aşa, una e realitatea, alta e istoria. De fapt istoria nu e realitate, asta-i clar.

(...)

G: În plantaţie aţi fost?

I: Nu.

G: Are şi plantaţia povestea ei. A fost foarte frumos făcută.

L: Se cheamă "Drumul oaselor".

G: Astea sunt poveştile lui Constantin. A fost o perioada în care de la Dunare era un canal care traversa mai jos de armată, unde este şi care se ducea pînă la plantaţie. Paralel cu plantaţia se putea face baie. Asta a fost acum şase ani. Şi cînd am intrat în primul an, vedeai caraşii cum înotau în apă. Era foarte frumos. Bine, şi atunci multe canale erau deja colmatate. Sînt zone cu pini, sînt zone cu...A fost o zona experimentală. S-a încercat ce merge în Deltă, s-a şi forţat foarte mult prin faptul că spălai nisipul.

(...)

G: Îţi bălteşte grădina pînă-n mai aproape. Am vazut călugariţă şi sînt şerpişori în grădină. Fiecare casă avea şarpele ei. Au fost multa vreme, dar oamenii îi ucid.

I: De ce?

L: Se tem de ei.

G: Se tem. Sînt şi vipere în plantaţie. Aveam o grămadă de nisip şi T [nepoata d-lui M.]. se juca. Era şarpele acolo şi plin de ouă.

I: De ce dimensiuni?

G: Depinde.

I: De 70 cm.?

G: Sau era un şarpe care venea şi dormea pe gard acolo în spate. Cineva l-a omorît şi l-a pus pe gard.

I: Pur şi simplu se tem, dar sînt şi şerpi de casă.

G: De casă sau de apă.

I: Există vreo credinţă, vreo superstiţie?

G: Nu, e normal, întotdeauna omul s-a temut de şarpe şi am vazut şi de multe ori ciopîrţiţi pe dig. Acum n-am mai vazut,

cred că sunt din ce în ce mai puţini.

(...)

I: Broaşte ţestoase aţi văzut?

L: Da, erau şi-n grădină.

G: Acum cîţiva ani veneau. Aveam şi ariciul nostru şi broasca ţestoasă.

(...)

I: Aţi auzit ceva superstiţii, mituri legate de animale?

L: Nu. Era ceva legat de anumiţi copaci, dar n-am reţinut...că n-ai voie să plantezi plop în curte. Aduce ghinion.

I: Dar poveşti cu fantome?

G: Nu.

I: Constantin e un localnic?

G: Nu. El e medicul stomatolog. Acum, e la Brăila. Chestia asta cu magia neagră m-a interesat şi pe mine, dar n-am auzit. Mi se pare că există deja forme de deochi, dar nu...Acum depinde fiecare cît de superstiţios e.

I: Mă gîndeam la ceva particular, diferit de alte părţi.

G: Nu, acum depinde şi unde cauţi. Dacă te duci la babe, pot să-ţi spuna mai multe. Kaiser-ul ştia sa pună oasele la loc. El a lucrat ca asistent medical la Tulcea. Întotdeauna îţi cerea pălincă, o ţuică în gură şi împroşca din cap pînă-n picioare. Asta pe văzute.

Într-adevar era bun.

I: Şi pe alţii i-aţi văzut practicînd, aţi auzit de tăiat sub limbă?

L: Nici măcar lipitori nu-şi pun.

G: Într-o casă am văzut ventuze. Le-am găsit chiar aici, într-una dintre case, într-o cutie în pod.

I: Şi le-aţi folosit?

G: Nu, c-au şi dispărut.

(...)

M.: Aici, sunt cîteva cazuri care...cum a fost şi cel de la care am cumpărat casa lui M. Bătranul care avea nu ştiu cîţi copii. Copiii niciodata nu se vizitau. Nu-l vizitau pe bătrîn.

Parcă n-ar fi existat. Erau tatăl pentru copii şi copiii pentru părinţi, erau mai străini decît faţă de străini. Astea sînt lucruri pe care le vezi la prima vedere.

I: Eu am fost surprinsă de morminte, că mi s-au parut cam în paragină...

M: Da. Există cultul morţilor. Este foarte, foarte...îşi respectă, dar respectul ăsta se manifestă o singura dată pe an. Şi asta este datorită mentalităţii lor, adică mai mult superstiţie. Ei îşi întreţin mormintele, destul de bine. Eu cel puţin, de cîte ori am fost... şi-am fost de cîteva ori. Asta este cea mai mare parte dintre sărbătorile astea, aşa masive, şi care nu sînt legate de religie. Asta este. Că zice Paştele...Nu este legat de Paşti, este respectul faţă de morţi, care se manifestă o singură data. Asta de obicei, imediat după Paşti, între 1 - 2 - 3 mai, cam aşa ceva. Se duc, curăţă, aranjează două-trei zile şi numai după aceea se...Există în dicţionare, dar în foarte puţine localităţi [celebrarea Paştelui Blajinilor] aşa cum se sărbătoreşte aici în fiecare an. De asta încep, adică cu două-trei zile înainte pregătesc mormintele...Pînă atuncea, rămîn în paragină. Nu se duce nici dracu'!

Nu se duce nimeni. Cu două-trei zile înainte încep să aranjeze mormintele şi aşa de fastuos cum se face...bineînţeles că ajung în stadiul ridicol, fiindcă ei dimineaţa se duc acolo... Partea festiva constă în aceea că vine preotul şi ţine o predică acolo, după aceea fiecare dacă vrea cheamă preotul la mormînt, ţine şi acolo o predică. Cînd intri înăuntru, mai ales dacă te vad că eşti străin te tratează cu bautură, de obicei, majoritatea cu bautură. Trebuie să bei că nu se poate, verşi o picatură pe jos şi după aceea, trebuie să bei pînă la fund. Şi dacă ai norocul să fie din ăştia care te văd cu ochi mai buni, atunci ajungi că pînă să ajungi în cimitir te îmbeţi. Şi fiecare îţi dă altă băutură. Fiecare ce face, ce cumpară, ce are acasă, şi atunci bei de la cele mai bune, la cele mai proaste băuturi.

(...)

I: Era vorba de cultul morţilor.

M: Nici nu mai ştiu unde am rămas.

I: Ne spuneaţi că dacă se întîmplă să fiţi atunci în cimitir…

M: Da. Mă rog, asta-i prima parte, pînă ce se face slujba. Adica slujba începe pe la ora 12:00. Cînd intri în incinta cimitirului şi dacă consideră, trebuie să serveşti. Nu poţi să refuzi. Trebuie să bei. Asta e pînă la 12:00. Evident că-ţi dă şi o felie de cozonac sau...Îţi dă şi cel mai bogat şi cel mai sărac. Deci, şi cei mai saraci îţi oferă ceva. Şi asta se vede şi la pregătire. Dimineaţa, la ora 8-9 ies către cimitir. Vezi că oamenii cară cu coşuri din alea mari...Cară peştele, mîncăruri, tot felul de mîncăruri si băuturi. Se vede că se pregătesc de acest lucru. La ora 12:00 se ţine slujba. Apoi se ţine slujba separat pentru fiecare, dacă este invitat [preotul]. După aceea se aşterne masa sau pe jos. Altă mîncare şi altă băutură. Se mănîncă de toate, numai peşte nu se mănîncă atunci. Toate mîncărurile posibile. Se cară întotdeauna tot ce este cel mai bun în casă. Şi cel mai sărac om îşi duce tot ce are în casă.

I: Probabil că tot anul îşi pune banii...

M: Probabil că da sau îşi dau ultimul ban pe care îl au în casă. Foarte interesant asta, este legat mai mult de superstiţie, decît de cultul morţilor. Adică, dacă ar fi cultul morţilor, atuncea ar fi cimitirul frumos întreţinut, aranjat tot timpul. Ultimele trei zile înainte de Paştele Blajinilor încep să aranjeze.

I: Superstiţie, asta înseamnă că este legat de...

M: Superstiţie pescărească. Şi...de unde am aflat eu toate astea. În '92 am fost aicea cu un prieten şi n-am ştiut pînă atuncea, am auzit ceva de Paştele Blajinilor, dar n-am ştiut ce înseamnă. Şi ne-a invitat. Şi cum ne-a invitat? La cine am stat noi de obicei cînd veneam la Sfântu ne-au rugat să-i ajutăm, să mergem în cimitir. Atunci, am văzut ce înseamnă. Erau oameni foarte modeşti. Aşa am cărat două coşuri din alea mari cu alimente. Dar atuncea s-a întîmplat un accident. În ajunul Paştelui Blajinilor s-au înecat doi oameni, doi oameni destul de tineri. Au plecat în grup la pescuit; o parte, că alţii în ajun de sărbători nu merg la pescuit. Ei sărbătorile le respectă. Chiar

dacă el nu lucrează, dacă tu lucrezi, vin şi-ţi fac reproşuri că lucrezi. Şi sînt cazuri, că noi aveam pe cineva pe care-l rugam să vină să ne ajute în gradină. Şi el a spus: nu. Astăzi nu e voie de săpat. Altă zi n-ai voie să pui mîna pe nimica sau să faci o treabă în casă, inclusiv duminica. Dar ei acuma au adus şi pentru sîmbată.

G: Se consideră nenorociţi că lucrează sîmbata şi duminica.

M: Da. Şi atuncea s-a întîmplat un accident, dar foarte curios. Au plecat puţini la pescuit, dar, pur şi simplu, ei au considerat că au sfidat un obicei: să nu iasă la pescuit.

I: Deci aici e superstiţia.

M: Da. Aicea începe superstiţia. Mă rog, unii veneau şi, o dată aud nişte strigăte: ajutor! ajutor! Şi cei care erau deja pe uscat ziceau că ăştia dom'le, se mai întîmplă prostii, se fac bancuri proaste. Şi ăştia nu au dat importanţă. A doua zi, văd că nu s-au întors, şi după aceea s-au dus în căutare. N-au mai găsit nici barcă, nici oameni. Pe unul

l-au găsit după nu ştiu cîte luni de zile, tocmai dincolo de Mamaia, undeva prin largul mării, sau la "2 Mai".

I: Cînd s-a întîmplat asta?

M: În '92. Şi atuncea îmi spunea: uite domnule, daca nu respecţi nişte obiceiuri aicea; şi după aceea spunea: dom'le dar sînt zile în care oamenii n-ar ieşi la pescuit pentru nimic în lume; zile care pentru noi ni se păreau destul de obişnuite. Zice: dom'le, marea urlă într-un anumit fel; cei care cunosc, pescarii, am auzit că peste tot există nişte locuri, nişte obiceiuri, credinţe populare care sînt legate. Adică, tocmai este un lucru pe care niciodata nu poţi să-l prevezi. Adică, furtună neprevazută sau accidente...absolut...care se întîmplă şi cu oamenii care sînt lupii mării. Şi aicea domină un spirit. După aceea...v-am spus că după ora 12:00 începe...se întinde acolo, aproape că dansează. Da, de cîntat cîntă, nu dansează. Vin foarte veseli acasă, adică ziua întotdeauna se termină vesel. Pînă la 3-4, bineînţeles că vin toţi beţi acasă fiindcă după ce au amestecat toate băuturile în cursul dimineţii, după masă dacă

continuă cu altele...

(...)

M: Pomenesc morţii. Şi după aceea, se uită. A doua, a treia zi, gata.

I: Deci, cu intensitate cîteva zile şi apoi...

M: Da. Foarte intens cîteva zile şi după aceea s-a terminat. Şi i-am auzit....Eu am vorbit cu alţii din alte sate, din apropiere. Bine, celalalte sate, aşezări, sînt pe malul Dunării, deci acolo mai puţin, au mai puţin contact cu marea şi de aceea se pomeneşte. Şi la tv am văzut o dată Paştele Blajinilor, şi se spunea că se ţine şi în alte localităţi, dar nu cu o asemenea amploare. Deci, este oarecum legat de cultul mării, de teama de necunoscut. Mă rog, ăsta este şi adevărul. Niciodată nu poţi să descifrezi ce surpriză poate să-ţi rezerve marea. Bineînţeles legat de pescuit. Bine, sunt şi dotaţi destul de rudimentar. Ei au nişte bărci, dacă le vedeţi, tot timpul sînt reparate. Am auzit de cazuri cînd mergeau pe Dunăre şi s-a spart barca. Că putrezeşte lemnul. Ei nici nu au lemn din ăsta special pentru bărci. Nici nu mai există lemn. Nu ştiu dacă acum 50-60 de ani, deşi se spune că era lemn bun...Mai este scîndura ordinară care este pe jumătate putredă, că aşa ajunge aici. Din astea se fac şi cu astea se repară bărcile.

(...)

I: Ziceaţi ceva de nişte nunţi la care aţi fost ?

M: Nu, eu la nuntă n-am fost. Eu am evitat întotdeauna să merg la nunţi. Sînt nişte lucruri care nu mă...sînt obiceiurile lor care nu mă...nu-mi plac.

I: Dar n-aţi fost invitat ?

M: Am fost invitat, dar n-am fost. Dar totul se bazeaza pe beţie şi, adică, accentul cel mare se pune întotdeauna pe a obţine ceva şi a arăta ce a obţinut. A treia zi mi se pare, e ultima zi din nuntă care constă în aceea că bat toba aşa, într-un ritm frenetic, şi merg prin sat, dansează şi scot toate lucrurile pe care le-au primit mirele şi mireasa cadou de nuntă. Bine, frigiderul şi maşina de spălat e mai greu. Bine, vezi cum scot o

maşină de tocat.

I: Dar nu înţeleg cum, bănuiesc că primesc multe cadouri!

M: Păi nu, el vine şi le scoate şi le arată la public şi dansează.

(...)

M: E legat şi de sezon. Toamna totdeauna-i mai bogată. Se zice că atunci numeri bobocii. Şi cum peste tot la noi în ţară toamna începe sezonul nunţilor. Se face vinul, se face ţuica, se adună recolta. Şi atuncea începe sezonul de...În fiecare an sînt trei-patru-cinci-şase nunţi, aşa una după alta. Sînt cazuri cînd două nunţi cad deodată. Ei caută în aşa fel să facă vineri-sîmbată-duminică-luni. Trei-patru zile.

I: Trei-patru zile?

M: Da. Ei nu fac acasă niciodată, scot pe...Bine unii care au curte mai mare fac, şi este limitat de grădină, că au şi grădină şi atuncea scot în stradă şi, pur şi simplu, închid strada. Trag un cort mare unde să încapă 100 de oameni. Şi atuncea acolo se ţine. Adună bănci. Sînt oameni care chiar se ocupă de treaba asta, închiriatul cortului şi al ustensilelor.

I: Trataţia e generoasă aici ?

M: Da, da. Bine, marea majoritate să ştiţi că oferă produsele lor, adică fac ţuică. Ei fac vin. Fiecare face; marea majoritate. Fac aici în sat.

I: Şi la nuntă nu se dau şi bani ? Doar cadouri ?

M: Se dau, se dau şi bani. Dar şi foarte multe lucruri. Ei, poate că a mai scazut...în ultima vreme, mai curînd bani. Fiindcă să cumperi în ultima vreme aragaz, o maşină de spălat...

I: Chiar şi un mixer...

M: Chiar şi un mixer te costă. Foarte multe lucruri le scot pe stradă; televizoare, depinde şi de rang. La nuntă este foarte mare participarea. Participă în primul rînd, cei care sînt invitaţi, dar după aceea e pentru toată lumea.

I: Cam tot satul participă?

M: Nu, nu tot satul. Nu vă daţi seama, 160 de suflete şi din astea foarte mulţi copii. Bine, întotdeauna se caută să invite şi oameni mai înstăriţi, că ştii că de acolo se obţine mai mult (...).

B. Pasaje din interviurile cu sătenii, privitoare la unele credințe, sărbători și la unele întîmplări cu oameni ai locului.

Fam. D (T.D.= tînărul D.):

I – există printre pescari niște credințe despre mare ? Că mai vuiește ?...

T.D. – da, marea cînd vuiește, înghite, este, au fost cazuri, anul ăsta trei tineri și cred că unde stați dumneavoastră, fiu-su, da ? Bine, eu am punctul meu de vedere, și ca părinte, timp de iarna, ai lăsat copilul la pescuit...

I – dar l-au lăsat, sau s-a dus fără să știe ?

T.D. – acuma Dumnezeu știe, eu n-am stat de vorbă.

I – cît avea băiatul ?

T.D. – douășipatru, de-o seamă cu frate-meu; cei doi sînt sigur că au fost în aceeași clasă, de-o seamă, nu știu al treilea, e mai mic sau mai mare, nu pot să-mi închipui.

I – și cînd s-a-ntîmplat asta ?

T.D. – în ianuarie.

I – și-au fost găsiți după trei luni ?

T.D. – cam așa, după trei-patru luni.

I – cum i-au identificat ?

T.D. – i s-au găsit ramele plutind, bagajele, rucsacul.

I – corpul a fost descoperit ?

T.D. – da, păi cadavrul cînd se-neacă, se bagă la fund, și-n momentul cum este acum, este apa caldă, în patruzecișiopt de ore, cam așa, ar trebui să se ridice; fiind iarnă, ăla-nghețase, apa rece, nu iese cadavrul la suprafață, și cam cînd se-ncălzește, atunci iese.

I – bun, și după astea trei luni s-a mai încălzit apa; l-a adus la mal și cum l-au identificat după atîta timp ?

T.D. – aaa, ăsta [*chiar în acest moment la biserică încep să bată clopotele a mort* !] al treilea, chiar unde stați; s-au gasit toți trei, dar nu în aceeași zi, deci cam după o săptamînă, două, la rînd așa, pe acesta ultimul l-au găsit numai pe mal, era pe

mal.

I – şi în perioada asta, pînă să le-apară corpurile, s-a sperat totuşi că...

T.D. – că sînt înecaţi, s-a sperat sigur, fiindcă s-au găsit...

I – s-a ştiut că s-au înecat.

I – da.

I – dar practic ce s-a-ntîmplat, a fost furtună ?

T.D. – furtuna şi s-au răsturnat, că altfel dacă nu se răsturnau, nu se-necau.

I – si-n ianuarie nu se pescuieşte ?

T.D. – ba da, se pescuieşte.

I – dar de ce ziceti că părinţii nu trebuiau să lase copiii ?

T.D. – el nu era pescar, domnule, şi cu ce barcă au plecat, o barcă mică, de fibră, barca aceea am înţeles că curgea.

I – ce sfînt e ocrotitorul pescarilor aici, în Sfântu Gheorghe?

T.D. – cum adică, ce sfînt, Sfîntul Gheorghe.

I – Sfîntul Gheorghe e al comunei, dar sfînt ocrotitor al pescarilor – există vreo credinţă ?

T.D. - eu zic că nu, eu poate sînt prea tînăr şi cei bătrîni poate ştiu.

I - se face slujbă pentru ocrotirea pescarilor cînd merg pe mare ?

T.D. - da, se face, da, este-o sărbătoare pentru pescari [*o întreabă pe mama, aflată în casă*]...nu ştiu, e o sărbătoare pentru pescari cum s-ar zice, dar...o fi, n-o fi, aşa am învăţat de la strămoşi, zicem şi noi că e, dar în realitate care este...păstrăm tradiţia că...

I - şi de Paştele Blajinilor, cum faceţi ?

T.D. - cum se face...se merge la cimitir, se serveşte, eu n-am fost, sincer să vă zic, de cînd am venit [de la liceu din Tulcea] în Sfântu sînt zece ani, nu – şapte-opt ani, n-am fost niciodată de Paştele Blajinilor, n-am fost că ăsta e felul meu, nu merg, se serveşte, se bea, se mănîncă...nu-mi place, nu suport.

Fam. S:

(...)

E: La noi sărbătorile de iarnă sînt frumoase. Dacă ați veni ! De Anul Nou facem colac. Noi ținem "pe vechi". Paștele sîntem la fel. Foarte puțini țin "pe nou": profesorii, doctorii, veterinarii, care nu e de aici, cadrele militare. Pe 14 ianuarie avem Anul Nou. Pe 6, de Ajunul Crăciunului, se fierbe grîu cu nucă și compot de prune și se coc colacii. Și mergem la nașii noștri cu cadouri de ciocolată. Copii se duc la nașii lor de botez cu colacii. E o tradiție. Se simte că este o sărbătoare. A doua zi seara se fac grupuri de tineret, se adună, pleacă cu Capra.

X: de Crăciun?

E: Și de Anul Nou. De sărbători "pe nou" se duc la cine le ține. "Pe vechi" este distracție, de Ajun te pregătești, faci masă. Ne adunăm neamurile. Zăpada era mare – mormane. Am făcut iarnă grea (...).

Fam I.:

A.: Dumneavoastră ce obiceiuri rusești aveți?

D-na I.: Făceam hramul, se făcea trei zile pe 6 mai cu hore, chermeze, bîlciuri. Dimineața era biserica, era obligatoriu și după masa veneam acasă, ne schimbam și mergeam acolo și seara veneam acasă, iar ne schimbam și pînă dimineața la 3 dansam. Veneau și tinerii și bătrînii și veneau din Caraorman, Crișan, Dunavăț. Sau Sfînta Treime era la noi trei zile: sarmale, friptură, pește, din carne...satul trăia, toată lumea aducea și puneam la comun. Și anul ăsta a fost frumos.

A.: Și corul ?

D-na I.: Eram 24 de femei și 13 bărbați. Am mers și la Constanța, la Mangalia și am fost decorați cu premiul I la Concursul de interpretare a cîntecului rusesc. Era prin '88, '89.

S-a cîştigat tot timpul.

A.: Aveaţi costume?

D-na I.: Da, de la cămin, dar s-au distrus că la nunţi babele se maschează. Am cîştigat premiul II la Constanţa...şi cu dansuri am fost.

C.: Ce se întîmplă în astea trei zile (de hram) ?

D-na I.: Şi concursuri de călărie, de bărci, de tras funia. Se făcea Ziua Marinei frumos la noi – pe 2 august – acum se face Sfînta Marie. Ce chermeză se face ?! Făceam peşte prăjit, peşte la grătar...aduceam muzica de la Sulina şi scoteam un ponton în mijloc şi făceam sconder şi-l ungeam cu vaselină şi legam un porc – cine-l prindea. Se dădea drumul la raţe şi alergau după ele. Plecam la chermeză, pe gratis, intram. Era un vis.

C.: Dar sărbătorile le făceaţi împreună ?

D-na I.: Da cum ?! Ne strîngeam cu toţii. Mergeam cu colindul, cu uratul, răsuna tot satul. Noi sărbătorile pe vechi le ţineam. Şi acum ne adunăm, aduce ăla puţin, ăla puţin. Punem mese şi stăm.

C.: Vă place cum se restaurează pictura bisericii?

D-na I.: Da, foarte frumos. Se cantă şi ruseşte duminica de la 7 la 8. Ştie şi preotul că este din judeţul Tulcea.

C.: Mai sînt familii mixte în sat ?

D-na I.: Oh, cîţi ? Dar acum sînt mai mulţi aşa.

(...)

La noi în sat se cîntă la nuntă pe străzi. Sîmbăta se face nuntă la mireasă acasă, mireasa îşi pune o coroniţă pe cap şi umblă şi invită oamenii la masă, se duce după mire şi-l aduce, naşii, toţi la mireasă. Se adună lumea, se serveşte cu dulceaţă şi apă minerală sau un pahar de vin. Noaptea nunta s-a spart. Duminica mireasa se îmbracă la ea acasă şi mirele la el acasă. De la mireasă se ducea şi-l aducea pe mire tot la mireasă acasă. De aici, mirele lua naşii şi se făcea alai, se ducea la Consiliu şi scoteau actele. De acolo, plecau la biserică la cununie. Alaiul care pleca de la mireasă era dator să meargă la Consiliu şi de la

Consiliu la biserică şi de aici la nuntă, acasă. Duminică masa mare se făcea la mire. Luni încă o dată masă şi se făcea carne cu varză, friptură din peşte şi carne.

Marţi era ciorbă de potroace şi mireasa cumpara pentru părinţii ei haine noi, iar mirele pentru ai lui şi spălam picioarele. Dupa aceea, se pun în căruţă, pe căruţă se pune un ţol frumos, se fac coroane de flori la părinţi şi trag bărbaţii căruţele prin sat. După aceea, intram în bufet şi întreabă mama cine, ce doreşte. Cîntă naşul sus pe masă la bufet şi dansează. Pe urmă, îi ducem la Dunăre să-i spălăm şi îi aruncăm cu căruţa cu tot în apă. Dacă-i frig, vin acasă, încălzesc apă şi în cort fac baie, spală numai picioarele şi gata. Se mascau babele. Dar acum începe sîmbăta şi luni se termină. Aduc muzica de departe iar marţi muzica pleacă şi n-au ce face şi iau capace şi bat. Coroniţele de pe capul părinţilor se aruncă pe casă şi zice că dacă fură păsările coroniţele pîna trece anul unul din căsătoriţi moare mai repede. Cînd vin la masă copiii pun borcanele cu apă şi mirele şi naşul le pun bani la copii. Cînd ajung la poartă bucătăresele nu-l lasă să treacă şi pun la poartă şi morcovi şi cartofi şi de toate şi bat cu capacele şi naşul le dă cît are plăcere. Dacă naşului i-a plăcut masa, după ce s-au pus şi prăjiturile se urcă sus pe scaun şi cîntă geampara şi dansează. Cheamă bucătăresele şi joacă, apoi face cinste la toate bucătăresele. Le dă o sticlă de ceva şi o cutie de fondante.

C.: La botez cum se face ? La un an se rupe turta ?

D-na I.: Nu, nu se rupe. Dar se pun pe tavă de toate şi se spune că dacă ia foarfeca o să fie croitor, dacă ia creionul o să fie învăţat.

C.: Şi la înmormîntare cum este ?

D-na I.: La fel...

C.: Dar am văzut în cimitir nişte mese pe morminte.

D-na I.: Asta cînd se duc sîmbăta, duminica, de sărbători să nu ţină tava şi pun pe măsuţele alea cînd facem Paştele Morţilor. Prima săptămînă după Paşte ne ducem să citească pomelnice pentru morţi şi întindem cearceafuri şi ne punem la

masă toţi şi se împarte la toţi.

A.: Am văzut la biserică un băieţel cu un clopoţel în mînă şi un coşuleţ.

D-na I.: După ce spune Tatăl Nostru se pun bani acolo şi din ei se cumpără steaguri, vin, făină, pentru prescură şi lumînări, tămîie.

(...)

A.: Dumneavoastră vă mai aduceţi aminte cum era sărbătoarea de Sfîntul Gheorghe ? Cum se face acuma ?

D-na I.: Este alegere şi primarul le cam face. Adica S. ăsta [patronul firmei de pescuit din comună].

D-nul I.: Din '90 încoace pe toată lumea a paralizat-o banii...alţii gîfîie de bani şi alţii gîfîie de necazuri.

A.: Şi s-a schimbat şi sărbătoarea asta din cauza banilor ? Înainte dura trei zile.

D-nul I.: Înainte erau toţi la acelaşi nivel pe cînd acuma...Cine-şi mai permite să cumpere o bere la sticlă că-i 20 de mii, o halbă de bere-i 15 mii şi dacă mai vine şi altul la tine cu ce-l serveşti, nici peşte nu...vine la frate, la soră, la mamă...nu mai este puterea de cumpărare.

A.: Nu, dar oricum lumea poate să petreacă. Măcar să se bucure cînd sînt sărbătorile astea.

D-nul I.: Să vă dau un exemplu. Înainte de Paşte era lume...acuma doi-trei ani dar şi înainte. Dacă te dezbrăcai gol, nu te vedea nimeni. La crîşmă...două-trei familii dar chelnăriţe vreo zece (Paştele ăsta), a mai angajat, a crezut că are vînzări dar nimic. Şi atunci care-i binele ?

D-na I.: Numai de hram era lume multă. Totu-i scump...păi a ajuns o bere 15 mii – o halbă de apă ?

C.: Înainte toată lumea dădea o găină, ceva şi se făcea hram. Acum cine mai dă ?

D-na I.: De hram, da. Acum s-a sponsorizat – S. [acelaşi patron amintit mai sus].

C.: Şi tot aşa s-a facut ?

D-na I.: Da, s-a făcut frumos anul ăsta – cu artificii, în

comună s-au dat mici, bere.

D-nul I.: Cu concursul primăriei – concurs numa'. Primăria numai cu vorbe.

A.: Oamenii nu mai au de unde să dea ei pentru sărbători?

D-na I.: Nu se descurcă.

Mulţumesc colegilor mei de la Masteratul de Antropologie Culturală (promoţia 2002-2004), SNSPA, pentru transmiterea interviurilor realizate la Sfântu Gheorghe în vara lui 2003.

Bibliografie

Bălteanu, Valeriu – 2001, *Dicţionar de divinaţie populară românească*, Paideia, Bucureşti.

Blau, Peter M. – 1964, *Exchange and Power in Social Life*, New York/London/Sydney.

Bonte, Pierre şi Michel Izard (coordonatori) – 1999, *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Polirom, Iaşi. Traducere de Smaranda Vultur şi Radu Răutu (coordonatori) după *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1992).

Davis, John, *Schimbul*, DU Style, Bucureşti 1998. Traducere de Lucia Nicolau după *Exchange* (1992).

Douglas, Mary – 2002, *Cum gîndesc instituţiile*, Polirom, Iaşi. Traducere de Radu Pavel Gheo după *How Institutions Think* (1986, New York).

Douglas, Mary – 1999, "Il n'y a pas de don gratuit", în *Comment pensent les institutions*, Éditions La Découverte/ M.A.U.S.S., Paris, pp. 163-177.

Géraud, Marie-Odile, Leservoisier, Olivier şi Pottier, Richard (cu colaborarea lui Gérald Gaillard) – 2001, *Noţiunile-cheie ale etnologiei. Analize şi texte*, Polirom, Iaşi. Traducere de Dana Ligia Ilin după *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes* (1998, Paris).

Ghinoiu, Ion – 1997, *Obiceiuri populare de peste an*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.

Godbout, Jaques T. (en collaboration avec Alain Caillé) – 1992, *L'esprit du don*, Éditions La Découverte, Paris.

Jiga, Laura – 1999, "Ambiguitatea textului literar şi crearea legendelor (cu referire la *Alexăndria* şi credinţele despre Blajini), în *Revista de etnografie şi folclor*, Tomul 44, 1, Editura

Academiei Române, Bucureşti, pp. 73-84.

Jiga, Laura – 2002, "Tradiţii narative care integrează legendele româneşti despre *Blajini*...", în *Symposia. Caiete de Etnologie şi Antropologie*, Nr. 1, pp. 198-205.

Laplantine, François – 2000, *Descrierea etnografică*, Polirom, Iaşi. Traducere de Elisabeta Stănciulescu şi Gina Grosu după *La description ethnographique* (1996, Paris).

Marian, Simion Florea – 1995, *{nmormîntarea la români*, Grai şi suflet – Cultura naţională, Bucureşti.

Marian, Simion Florea – 1994, *Sărbătorile la români* (II), Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.

Mauss, Marcel – 1993, *Eseu despre dar*, Institutul European, Iaşi. Traducere de Silvia Lupescu după *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-1924, Paris).

Mauss, Marcel – 2003, *Manual de etnografie*, Institutul European, Iaşi. Traducere de Cristina Gavriluţă după *Manuel d'ethnographie* (1967).

Mesnil, Marianne, *Etnologul, între şarpe şi balaur*, Mesnil, Marianne şi Popova, Assia, *Eseuri de mitologie balcanică* – 1997 – Paideia, Bucureşti.

Mesnil, Marianne şi Popova, Assia – 2002, "L'offrande céréalière dans les rituels funéraires du Sud-Est Européen", în *Civilizations*, vol. 49 – n° 1-2, Bruxelles, pp. 101-117. Număr tematic: "Pain, fours et foyers des temps passés/Bread, ovens and hearths of the past".

Mihăilescu, Vintilă – 1999, *Fascinaţia diferenţei. Anii de ucenicie ai unui antropolog*, Paideia, Bucureşti.

Mucchielli, Alex (coordonator) – 2002, *Dicţionar al metodelor calitative în ştiinţele umane şi sociale*, Polirom, Iaşi. *Traducere de Veronica Suciu, după Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales* (1996, Paris).

Niculiţă-Voronca, Elena – 1998, *Datinele şi credinţele*

poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică, Polirom, Iaşi, vol. I.

Olteanu, Antoaneta – 2001, *Calendarele poporului român*, Paideia, Bucureşti.

Tarot, Camille – 2001, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului. Sociologia şi ştiinţele religiilor*, Amarcord, Timişoara. Traducere de Mihaela şi Ion Zgărdău după *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions* (1999, Paris).

Văduva, Ofelia – 1997, *Magia darului*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Cuprins

Introducere...5

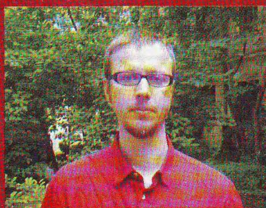
1. Pomana. Pomana ca dar...7

2. Despre "transfer"...33

3. Paştele Blajinilor / Morţilor..39

4. Concluzii..45

Bibliografie 65



Şerban Toader (n. 1967, Bucureşti) a absolvit Facultatea de limbi străine (specializare chineză-engleză) la Universitatea din Bucureşti, 1995, şi master în Antropologie culturală, SNSPA, 2005.

Este doctorand în Studii Literare si Culturale (Universitatea din Bucureşti) din 2005. A urmat specializări în R.P. Chineză (1992-1994, 1996 la Sichuan University) şi Taiwan (1999 la National Taiwan Normal University, Taipei). A călătorit în ţări din Asia de Sud-Est, în Coreea de Sud şi Nepal. A realizat traduceri de texte religioase din chineza veche. Este autor de studii etnografice referitoare la China şi la diaspora chineză. A semnat eseuri în presa culturală românească. În prezent, cercetător ştiinţific la Institutul de Studii Orientale "Sergiu Al-George", Bucureşti şi redactor la emisiunea in limba chineză a Radio România Internaţional.

